بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نور النصیر فی شرح حاشیۃ القطبی للمیر

۲۰۲۱ء

تحریر القواعد المنطقیۃ

معروف بہ

قطبی

علامہ محمد قطب الدین رازی، علیہ الرحمہ

حاشیۃ القواعد المنطقیۃ

معروف بہ

میر قطبی

علامہ سید علی بن محمد زین الدین، شریف جرجانی علیہ الرحمہ

نور النصیر

از: مولانا محمد احکام علی چشتی صمدی، نانپارہ ضلع بہرائچ شریف
خادم طلبہ جامعہ صمدیہ پھپھوند شریف ضلع اوریا یوپی

کتاب : نور النصیر فی شرح حاشیۃ القطبی للمیر
۲۱ ۲۰ء
شارح : مولانا محمد احکام علی چشتی مصباحی
نانپار ضلع بہرائچ شریف
خادم طلبہ جامعہ صمدیہ پھپھوند شریف یوپی۔
کمپوزنگ : مولانا یوسف صاحب، مولانا فیض صاحب بہرائچ
مولانا عتیق صاحب لکھیم پور، طلبہ جامعہ صمدیہ
پروف ریڈنگ: مولانا خلیل اللہ صاحب، مولانا عبد السجان صاحب اساتذہ جامعہ صمدیہ۔
تعداد اشاعت: ۱۱۰۰
سن اشاعت: ۱۴۴۳ھ/۲۰۲۱ء
ناشر : شعبۂ نشر واشاعت تحریک دعوتِ انسانیت
ڈیرہ پور، کان پور دیہات (یوپی)

ملنے کے پتے:

(۱) جامعہ صمدیہ پھپھوند شریف
(۲) مکتبہ صمدیہ آستانہ عالیہ پھپھوند شریف
(۳) حق اکیڈمی مبارک پور

فہرست

عناوین	صفحہ نمبر
انتساب	۸
تہدیہ	۹
نذر عقیدت	۱۰
تقریظ: حضرت مولانا عاقل صاحب مصباحی	۱۱
تقریظ: حضرت علامہ مفتی محمد انفاس الحسن صاحب قبلہ چشتی	۱۳
تقریظ: حضرت علامہ سید محمد انور میاں صاحب قبلہ چشتی	۱۵
تقریظ: حضرت علامہ سید محمد اختر میاں صاحب قبلہ چشتی	۱۶
عرض شارح	۱۷
تقدیم	۲۱
صاحب قطبی حیات وخدمات	۲۱
نام ونسب اور ولادت	۲۱
تحصیل علم	۲۱
علوم پر دسترس	۲۱
فروغ علم	۲۲
تصنیفات	۲۳
صاحب حاشیہ قطبی، نام ونسب اور ولادت	۲۴
تحصیل علم	۲۵
درس وتدریس	۲۶
امام تفتازانی سے مناظرہ	۲۶
تصنیف وتالیف	۲۸
منطق پر ایک نظر	۳۰

عناوین	صفحہ نمبر
منطق کی وجہ تسمیہ	۳۰
منطق کی اصلاحی تعریف	۳۱
منطق کی تاریخ وتدوین	۳۱
پہلی تدوین	۳۲
اسلامی دور میں منطق کا آغاز وشہرہ	۳۳
اسلامی عہد کے نامور مترجمین	۳۳
دوسری تدوین	۳۴
تیسری تدوین	۳۴
منطق کا مقام ومرتبہ	۳۵
منطق کا فضل وشرف	۳۵
علوم متداولہ پر منطق کے اثرات	۳۶
علم کلام پر منطق کے اثرات	۳۷
فقہ اور اصول فقہ پر منطق کے اثرات	۳۸
منطق پر علما کی تنقیدات کا مجمل	۳۸
ہندوستان میں منطق کا فروغ	۴۱
لکھنوی دانش گاہ	۴۱
خیر آبادی دانش گاہ	۴۲
موجودہ عہد میں سلاسل علم اور خیر آباد	۴۳
کتب منطق	۴۶
کتاب میں لفظ "ثلاث" کی زیادتی کا سبب	۴۸
لفظ "مفرد" کے اطلاقات پر ایک شبہ کا ازالہ	۴۹

ایک شبہ کا جواب	۵۰
قطبی کی عبارت پر دو اعتراضات اور ان کا جواب	۵۲
قطبی کی عبات پر ایک شبہ کا ازالہ	۵۴
مقدمہ کے چند معانی	۵۵
تقریب تام کا مفہوم	۵۶
رسم العلم اور مفتح الکلام کی وضاحت	۵۷
مناطقہ اور شارح کی دلیل کے درمیان فرق	۵۹
تصور برسمہ سے فن کے تمام مسائل حاصل ہونے کا مفہوم	۶۰
آغاز سے قبل فن کی غرض وغایت معلوم ہونا ضروری کیوں؟	۶۳
علوم باعتبار موضوع باہم ممتاز ہوتے ہیں	۶۴
تعریف ، فائدہ اور موضوع کے تصور پر علم کے موقوف ہونے کی مختلف حیثیتیں	۶۶
مقدمہ شمار کی جانے والی اشیا کی تعداد	۶۸
بیان حاجت اور رسم ایک بحث میں پیش کرنے کا سبب	۷۰
علم کی تقسیم پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۷۱
تصور فقط کی صورتوں کا بیان	۷۲
قسموں کے درمیان مقسم کی تعریف بیان کرنے کا سبب	۷۳
”ھو“ ضمیر کا مرجع	۷۵
اس مقام پر ایک اعتراض کا جواب	۷۷
وقوع نسبت اور عدم وقوع نسبت کا مفہوم	۷۹
نسبت حکمیہ اور حکم کے درمیان فرق	۸۰
حکم فعل ہے یا انفعال	۸۲
حکم ادراک ہے فعل نہیں	۸۳
حکما کے مذہب کی تایید اور مذہب امام رازی پر ترجیح	۸۶
تقسیم مشہور کا دونوں مذاہب پر انطباق و تصحیح	۸۷
مصنف کی تقسیم کا دونوں مذاہب پر عدم انطباق اور بطلان	۸۹
”تصور معہ حکم“ ”ادراك معروض للحكم“ کے معنی میں ہو تب بھی مصنف کی تقسیم صحیح نہیں	۹۰
ایک اعتراض اور اس کا جواب	۹۲
چند منطقی اصطلاحات	۹۴
قسم شی کا قسیم شی ہو جانے کا مطلب	۹۶
لفظ تصور کا اشتراک تقسیم مشہور سے ہی ظاہر ہو جاتا ہے	۹۸
مذکورہ اعتراض تقسیم مصنف پر بھی وارد ہوتا ہے	۹۹
دوسرا اعتراض بھی تقسیم مصنف پر وارد ہوتا ہے	۱۰۰
ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۰۲
مصنف کی عبارت سے تصور کا اشتراک ظاہر نہیں ہوتا	۱۰۳
حکم اور عدم حکم کا بیک وقت اعتبار محال ہے	۱۰۵
ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۰۶
سابقہ ضابطے کی تفریع و تمثیل	۱۰۸
لفظ بدیہی کے دو مفاہیم	۱۱۰
تصور و تصدیق دونوں کی مثال پیش کرنے کی وجہ	۱۱۱
مراد شارح کی نفیس توضیح	۱۱۷
مصنف پر شارح کا اعتراض اور محشی کا جواب	۱۱۸
دور و تسلسل کی تشریح اور اقسام	۱۱۹
طریق اکتساب پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۲۱
معترض کی پیش کردہ سند منع کی تردید	۱۲۳
سند منع کی تردید کا مجوزہ جواب	۱۲۵
مجوزہ جواب پر ایک سوال اور اس کے دو جواب	۱۲۷
امام تفتازانی پر سید السند کا رد	۱۲۹
تمام تصورات و تصدیقات کے نظری نہ ہونے پر سید السند کی دلیل	۱۳۰
تصور و تصدیق کے بدیہی و نظری ہونے میں احتمال عقلی	۱۳۲
امام تفتازانی کے نظریہ کا رد	۱۳۲

تصور بدیہی سے تصور نظری کے اکتساب پر دلیل نہ پیش کرنے کی وجہ	۱۳۴
ترتیب کی تعریف پر ایک شبہہ کا ازالہ	۱۳۵
ترتیب، تالیف، اور ترکیب کے درمیان فرق	۱۳۶
مطلوب کا من وجہ مجہول ہونا ضروری ہے	۱۳۷
مروجہ طریق اکتساب صرف دو ہیں	۱۳۸
تعریف کا چار علتوں پر اشتمال باعث کمال ہے	۱۴۰
تعریف بالعلل کا مفہوم	۱۴۰
چاروں علتوں کا اطلاق حقیقی ہے یا مجازی ہے	۱۴۱
ترتیب کی دلالت ہیئت پر مطابقی ہے یا التزامی	۱۴۲
حاجت منطق پر دلیل کی وضاحت	۱۴۴
محشی کی گذشتہ تقریر پر دو اعتراضات اور ان کے جوابات	۱۴۵
شارح کی عبارت پر ایک شبہ کا ازالہ	۱۴۶
بدیہی سے نظری کے اکتساب کا مطلب	۱۴۷
فکر صحیح اور فاسد کی معرفت کا طریقہ	۱۴۸
منطق کی وجہ تسمیہ	۱۵۱
علت متوسطہ پر امام تفتازانی کا اعتراض اور اس کا جواب	۱۵۳
قانون کا مفہوم اور مثال	۱۵۶
منطق کو آلہ قرار دینے کی وجہ اور اس پر اعتراض وجواب	۱۵۷
علم کی حقیقت اور اس کے اطلاقات	۱۶۰
حصول مسائل کے بعد وضع اسم کا مطلب	۱۶۲
تعریف منطق کو "رسموہ" سے تعبیر کرنے کا سبب	۱۶۳
علم کی حقیقت اس کے مسائل کی تصدیقات ہوتی ہیں	۱۶۴
فن مناظرہ کی چند اصطلاحات	۱۶۵
منطق قوانین اکتساب کا مجموعہ ہے	۱۶۷
شکل اول کے بدیہی ہونے پر دلیل	۱۶۸
نظری کے بدیہی سے مستفاد ہونے پر ایک اعتراض و جواب	۱۷۱
امام تفتازانی کی تقریر معارضہ اور اس کا رد	۱۷۲
سید السند کی تقریر معارضہ	۱۷۴
مصنف کی عبارت کی ایک ممکنہ توجیہ	۱۷۶
معارضہ کی توضیح	۱۷۶
مقدمہ میں موضوع بیان کرنے کی وجہ	۱۷۷
موضوع منطق سے قبل مطلق موضوع کی تعریف کرنے کی وجہ	۱۷۹
عبارت کی لفظی توضیح	۱۸۱
عارض لذاتہ کی وضاحت اور ایک اعتراض کا جواب	۱۸۲
عرض ذاتی کا مفہوم اور اقسام	۱۸۳
عوارض کی وجہ تسمیہ	۱۸۴
شارح کے دعوی پر سید السند کی دلیل	۱۸۵
شارح کے دعوی پر اعتراض اور محشی کا جواب	۱۸۷
معلوم تصوری کے احوال کی تفصیل	۱۸۹
معلومات تصدیقیہ کے احوال کی تفصیل	۱۹۰
مجہول کے تصور و تصدیق میں منحصر ہونے پر دلیل	۱۹۲
شارح کے دعوی پر دلیل اور اعتراض و جواب	۱۹۳
موصل تصوری کو موصل تصدیقی پر مقدم کرنے کی وجہ	۱۹۴
علت تامہ مؤثرہ کا مفہوم	۱۹۵
تصدیق میں طرفین کی حقیقت کا تصور ضروری نہیں	۱۹۷
حکم کے دو معانی	۱۹۹
شارح کی عبارت پر ایک اعتراض	۲۰۲
گذشتہ اعتراض پر ایک سوال اور اس کا جواب	۲۰۳
شارح کی عبارت پر وارد مذکورہ اعتراض کا جواب	۲۰۵
منطقی کو حیثیت کی قید سے مقید کرنے کی وجہ	۲۰۶
فن کے آغاز میں الفاظ کی بحث لانے کی حکمت	۲۰۸
دلالت کی تعریف میں دونوں جگہ علم سے مطلق ادراک مراد ہے	۲۰۹

دلالت غیر لفظیہ کی وضاحت	۲۰۹
مفہومِ وضع کا بیان	۲۱۰
چند اسمائے اصوات کی وضاحت	۲۱۱
دلالت طبعیہ کو طبیعت کی طرف منسوب کرنے کی وجہ	۲۱۱
دلالت عقلیہ لفظیہ کی وضاحت	۲۱۲
"متی اطلق" سے ایجاب کلی مراد ہے	۲۱۴
اقسامِ دلالت کی دلیل حصر	۲۱۵
لفظ امکان کی دلالتوں کی وضاحت	۲۱۶
لفظ امکان کی دلالت "امکان عام" پر تضمنی بھی ہوتی ہے	۲۱۸
التزامی سے مطابقی کے ٹوٹنے کی کیفیت	۲۱۹
مطابقی سے تضمنی کے ٹوٹنے کی کیفیت	۲۲۰
دلالت التزامی کا مطابق سے ٹوٹنے کی کیفیت	۲۲۰
دلالت التزامی میں دلالت خارج لازم پر ہوتی ہے	۲۲۱
دلالت التزامی میں لزوم ذہنی ضروری ہے	۲۲۳
کلام شارح پر وارد ایک اعتراض وجواب	۲۲۴
مفہوم عمی پر ایک شبہ کا ازالہ	۲۲۵
دلالت مطابقی اور التزامی تضمنی کو مستلزم نہیں	۲۲۶
کلام شارح پر بعض علما کا معارضہ اور اس کا جواب	۲۲۷
محشی کی طرف سے امام رازی کی تردید	۲۲۹
دلالت تضمنی التزامی کو مستلزم نہیں ہوتی	۲۳۰
ماتن کے کلام پر شارح کی منع اور محشی کی سند منع	۲۳۲
شارح کے ممکنہ جواب کی تایید وتوضیح	۲۳۴
شارح کے ممکنہ جواب کا فائدہ اور محذور لازم کی تایید	۲۳۶
محذور لازم کے جوابات	۲۳۷
تعریف مرکب کی توضیح وتمثیل	۲۳۸
مفرد کی ایک قسم کی وضاحت	۲۳۹
حالت میں معنٰی مراد پر حیوان کی دلالت کی کیفیت	۲۴۰
لفظ کے افراد وترکیب میں صرف دلالت مطابقی معتبر ہے	۲۴۲

گذشتہ تقریر پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۲۴۳
"افراد" کا ذکر محض تبعی اور ضمنی ہے	۲۴۵
شارح کے کلام پر امام تفتازانی کا اعتراض اور اس کا جواب	۲۴۷
سید السند کے جواب پر ایک منع اور اس کا جواب	۲۴۹
شارح کے کلام پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۲۵۱
تقسیم کلمہ کے دو عمدہ تقریریں	۲۵۲
ایک اہم اعتراض اور اس کا جواب	۲۵۴
افعال ناقصہ مناطقہ کے نزدیک ادات ہیں	۲۵۵
نحاۃ کا مقصود تصحیح الفاظ ہوتی ہے	۲۵۷
ادات کو دوسری قسموں پر مقدم کرنے کا سبب	۲۵۸
کلمہ کی دو مثالیں پیش کرنے کی حکمت	۲۵۹
زمانے پر مادہ کی دلالت کا مطلب	۲۶۰
کلمہ کی ہیئت زمانے پر دال ہوتی ہے	۲۶۲
اتحاد صیغہ اتحاد زمان کو مستلزم ہوتا ہے	۲۶۴
الفاظ وحروف کی تعریف	۲۶۵
ہیئت اور مادہ کا باہمی تعلق	۲۶۶
کلیت وجزئیت سے صرف اسم متّصف ہوتا ہے	۲۶۷
حرف اور فعل کلیت وجزئیت سے متّصف نہیں ہوتے	۲۶۹
حرف وفعل کے کلیت وجزئیت سے عدم اتصاف کا تمثیلی بیان	۲۷۱
مشترک، منقول، حقیقت، مجاز، اسم، فعل اور حرف تینوں ہوتے ہیں	۲۷۳
مشترک، منقول سے متعلق ایک اعتراض اور اس کا جواب	۲۷۴
مشترک میں تعدد وضع معتبر ہے	۲۷۶
مشترک کے معانی جزئی اور کلی دونوں ہو سکتے ہیں	۲۷۷
دوران کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم	۲۷۸
دوران اصطلاحی کی تمثیل	۲۷۹
لفظ حقیقت کی لغوی تحقیق	۲۸۰

حقیقت کی وجہ تسمیہ	۲۸۱	کلیات فرضیہ کا بیان	۳۰۸
مجاز کی وجہ تسمیہ	۲۸۱	کلی اور جزئی میں مفہوم عقلی معتبر ہے	۳۱۰
مترادف سے متعلق بعض علما کے نظریہ کا ابطال	۲۸۳	کلیت کے تحقق کے لیے خارج میں صدق ضروری نہیں	۳۱۱
مرکب تام کی ایک عمدہ تفسیر	۲۸۵	"غالبا" قید کا فائدہ	۳۱۲
صحت سکوت کا مفہوم	۲۸۶	کلی کی وجہ تسمیہ پر ایک اعتراض وجواب	۳۱۳
قضیہ کے محتمل صدق وکذب ہونے کا مطلب	۲۸۸	منطق میں جزئیات سے بحث کیوں نہیں ہوتی	۳۱۶
انشائے حقیقی اور مجازی کی تحقیق	۲۹۰	اس مقام پر ایک اعتراض اور جواب	۳۱۷
استفہام کو تنبیہ میں داخل کرنے پر اعتراض اور اس کا جواب	۲۹۲	ذاتی کے اطلاقات اور معانی مراد	۳۱۸
		افراد نوع کی حقیقت	۳۱۹
سید السند کے دو اعتراضات	۲۹۳	نوع کی تعریف میں مذکور قیدوں کا فائدہ	۳۲۰
دوسرے اعتراض کا جواب اور محشی کا نقض اجمالی	۲۹۳	عرض عام "ماھو" کے جواب میں محمول نہیں ہوتا	۳۲۳
استفہام کا ایک خاص مفہوم	۲۹۴	"مقول علی کثیرین" کا فائدہ	۳۲۴
"نھی" کف نفس ہے عدم فعل نہیں	۲۹۶	"فی جواب ماھو" کی قید پر ایک اعتراض و جواب	۳۲۷
امر اور استفہام کے درمیان فرق	۲۹۸		
سید السند کی تقسیم انشا	۲۹۹	جنس کی تعریف پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۳۲۹
معنی کی لغوی اور اصطلاحی تحقیق	۳۰۱	جز مشترک کی تقسیم	۳۳۰
مفرد اور مرکب کا معنی مراد	۳۰۳	جزئی حقیقی کے فرد واحد پر محمول ہونے کا مطلب	۳۳۲
کلی اور جزئی کا مفہوم	۳۰۴	"مختلفین بالحقائق" قید کا فائدہ	۳۳۳
کلیت و جزئیت میں "مفہوم متصوّر" معتبر ہے نفس تصور نہیں	۳۰۴	ترتیب اجناس کا بیان	۳۳۴
		اقسام جنس کی دلیل اور ایک قاعدہ کلیہ	۳۳۶
مفہوم جزئی میں "نفس تصور" معتبر کیوں	۳۰۷	تمام مشترک کا بیان	۳۳۹

تحریک دعوت انسانیت۔۔۔ایک تعارف

از۔ محمد احکام علی چشتی خادم جامعہ صمدیہ پھپھوند شریف

اس وقت معاشرے میں ہر جانب جہالت وبے دینی، فسق وفجور، اور بد عملی کا تعفن پھیلا ہوا ہے، بد عقیدگی اور کفر وشرک کا ارتکاب اس پر مستزاد ہے اسلامی تہذیب وتمدن سے دوری اور غیروں کے طور طریقے کو اپنانا ایک فیشن بن چکا ہے، دینی شعار کی پامالی ایک عام بات ہوگئی ہے، مسلمانوں کی اس زبوں حالی اور انحطاط کو دیکھ کر سینے میں دل درد مند رکھنے والے علمائے ربانیین، ملت اسلامیہ کی سربلندی کا خواب سجانے والے صالحین، اور دین کے فروغ واشاعت میں زندگی کھپانے والے مخلصین کا بے چین وبے قرار ہوجانا ایک فطری امر ہے۔

جامع معقول ومنقول مناظر اہل سنت استاذی الکریم حضرت علامہ مولانا مفتی محمد انفاس الحسن صاحب قبلہ چشتی دام ظلہ العالی کی اسی بے چینی واضطراب کا ثمرہ ہے۔ **"تحریک دعوت انسانیت"** حضرت مفتی صاحب قبلہ کی زندگی کا لمحہ لمحہ خدمت مسلک اہل سنت اور فروغ دین متین سے عبارت ہے۔ دن بھر طالبان علوم نبویہ کو چشمہ علم وحکمت سے سیراب کرنا، اور شب میں خلق خدا کی رشد وہدایت کے لئے تبلیغی جلسوں میں شرکت آپ کی زندگی کا محبوب مشغلہ ہے۔ جامعہ صمدیہ پھپھوند شریف کے دارالافتا میں آنے والے دینی وشرعی سوالات کے جوابات تحریر کرنا، افتا کے طلبہ کی تعلیم وتربیت اور منصب قضا کی مکمل ذمہ داری اس پر مستزاد ہے۔ اصلاح معاشرہ اور دین رسول اللہ کے فروغ واشاعت میں اس قدر شبانہ روز، جاں فشانی وعرق ریزی اور ہمہ جہت تگ ودو کے باوجود مزید وسیع پیمانے پر دین وملت کی خدمات انجام دینے کے لئے **"تحریک دعوت انسانیت"** کی بنیاد رکھی جس کے مقاصد نہایت اہم اور کارکردگی کا دائرہ بہت وسیع ہے، روز اول سے ہی تحریک اپنے عظیم الشان اہداف کی تحصیل کی طرف بڑی برق رفتاری سے گام زن ہے اور اب تک کئی شعبوں میں نہایت منظم انداز میں کام کا آغاز ہوچکا ہے ذیل کی سطروں میں تحریک دعوت انسانیت کی موجودہ سرگرمیوں کا ایک خاکہ پیش خدمت ہے۔

ماہنامہ دعوت انسانیت: معاشرے کے عام لوگوں تک دینی پیغام پہنچانے کے لئے نہایت عمدہ اور کارگر طریقہ ہے تحریری شکل میں صالح مواد فراہم کرنا، تحریک نے اس سمت خوش آیند پیش رفت کرتے ہوے ہندی زبان میں ایک

شاندار رسالے کی اشاعت کا سلسلہ شروع کیا ہے، جو بحمدہ تعالی ایک سال سے پوری پابندی کے ساتھ اشاعت پذیر ہے اور قوم وملت تک دینی مذہبی، اور علمی مواد پہنچا کر خدمت دین کا فریضہ انجام دے رہا ہے۔

ہفتہ واری اجتماع: تحریک دعوت انسانیت کی طرف سے ملک کے مختلف خطوں شہروں، قصبوں اور دیہاتوں میں ہر ہفتہ جمعہ کے روز بعد نماز عشا ایک اجتماع کا اہتمام ہوتا ہے جس میں تحریک کے تربیت یافتہ مبلغین پہنچ کر لوگوں کو دین کی دعوت دیتے ہیں فردا فردا گھر گھر جا کر لوگوں کو اسلامی تعلیمات سے روشناس کراتے ہیں، اور وضو، غسل، طہارت اور نماز، وغیرہ اہم عبادات کی تعلیم وتفہیم کے ساتھ ساتھ عملی مشق بھی کراتے ہیں۔

تبلیغی قافلے: مختلف شہروں اور قصبات میں تبلیغی قافلے بھیجنے کے لئے تحریک نے مبلغین کی ایک جماعت تیار کی ہے جو روزانہ کسی نہ کسی بستی میں قافلہ لے جاتے ہیں۔ وہاں رات میں قیام کرکے وہاں کے باشندوں سے گھر گھر جا کر ملاقات کرتے ہیں، انھیں دینی تعلیم کی اہمیت بتاتے ہیں، نہایت اہم اور بنیادی آداب مثلا انھیں کھانے پینے اٹھنے بیٹھنے، رفتار وگفتار، کے آداب اور سنتوں سے آگاہ کرتے ہیں اور رات میں مساجد میں خصوصی عبادات کا اہتمام کرتے ہیں، جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ ایک عامی آدمی جب چالیس دن قافلے مین رہ کر آتا ہے تو اس کے دل کی دنیا پوری طرح سے بدل چکی ہوتی ہے، جو ہفتے میں بہ مشکل نماز پڑھنے جاتا تھا وہ پنج وقتہ نماز کا مکمل پابند ہوجاتا ہے، جو بد خلق بد زبان اسلامی ثقافت وتمدن سے خالی ہوتا ہے وہ انتہائی شیریں کلام اور حسن اخلاق کا پیکر بن جاتا ہے۔ اب تک گیارہ اضلاع میں تحریک کے قافلے پہنچ چکے ہیں جو بڑی کامیابی اور لگن کے ساتھ خدمت دین متین کا فریضہ انجام دے رہے ہیں۔

مکاتب اسلامیہ کا قیام: حالیہ دور میں اسلامی معاشرے کا حال یہ ہے کہ بیشتر شہروں دیہاتوں اور قصبات میں ابتدائی اور بنیادی تعلیم وتربیت کا عمدہ نظم ونسق اور معیاری دانش گاہیں مہیا نہیں ہیں جس کا نئی نسل پر نہایت منفی اثر مرتب ہو رہا ہے، یہاں تک کہ حال یہ ہوگیا ہے کہ قوم کے نوجوان اور بچوں اور بچیوں کو صحت مخارج کے ساتھ تلاوت قران کریم، کلمہ ودرود اور نماز جیسی اہم اور بنیادی چیزوں سے بھی واقفیت نہیں ہوتی ان حالات کے پیش نظر تحریک نے اس میدان میں قدم آگے بڑھایا اور ملک کے مختلف شہروں اور قصبات میں معیاری مکاتب کے قیام کا منصوبہ بنایا، اب تک کئی آبادیوں میں مکاتب کا قیام ہوچکا ہے جن میں تحریک کی طرف سے شائع شدہ ایک جامع اور معقول نصاب کے مطابق تعلیم دی جاتی ہے۔

مبلغات کورس: ہمارے معاشرے میں بہت سی ایسی بیٹیاں بھی ہیں جو اسلامی تعلیم حاصل کرنے کا حد درجہ شوق رکھتی ہیں تاہم خانگی پریشانیوں کے باعث انھیں اتنا وقت فراہم نہیں ہوپاتا کہ وہ درس نظامی کا تفصیلی کورس مکمل کرسکیں ایسی بچیوں کو پیش نظر رکھ کر دوسالہ دعوتی نصاب تیار کرایا گیا ہے جس کے ذریعہ طالبات کو دعوت وتبلیغ کے طور طریقے، وعظ ونصیحت اور تقریر کی خصوصی تربیت دے کر قوم کی رشد وہدایت کے لئے مبلغات تیار کی جاتی ہیں۔

اسلامیات کورس: مبلغات کورس کی طرح اسلامیات کورس بھی مرتب کیا گیا ہے جس کا مقصد ابتدائی درجات سے ہائی اسکول اور انٹر کے ان طلبہ وطالبات کو زیور علم دین سے آراستہ کرنا ہے جو عصری اداروں میں زیر تعلیم ہونے کے با عث اسلامی تعلیم کی تحصیل کے لئے مستقل وقت نہیں دے سکتے، اور شروع سے ہی اسکول میں داخل ہوجانے کے سبب دین کی بنیادی تعلیمات اور ضروری آداب معاشرت سے نابلد ہوجاتے جیسے، کھانے پینے، اٹھنے بیٹھنے چلنے چھوٹے بڑے اقارب واجانب سے گفت وشنید ودیگر آداب زندگی سے بالکل خالی ہوا کرتے ہیں ایسے نونہالوں کی اصلاح وتربیت اور انھیں اخلاق و آداب سے مالامال کرنے کے لئے اسلامیات کورس تیار کیا گیا ہے، جسے اسکولی طلبہ وطالبات کو ان کے خالی میں اوقات میں حسب گنجائش ایک یا دو گھنٹہ یومیہ پڑھایا جاتا ہے اس طرح کے متعدّد سینٹرس مختلف شہروں میں قائم کئے جاچکے ہیں جو بڑی حسن وخوبی کے ساتھ تعلیم وتربیت کا کام انجام دے رہے ہیں۔

تعلیمی نصاب: سابقہ سطور سے عیاں ہے کہ تحریک نے مختلف سطح کے طلبہ وطالبات کے لئے الگ الگ تعلیم کا بندو بست کیا ہے اس نظام تعلیم کی خصوصیت یہ ہے کہ ہر سطح کے طلبہ کے وقت، عمر، اور اذہان کا لحاظ رکھتے ہوئے ملک کے نامور ، ماہر درسیات، اور تجربہ کار علما کے ذریعہ نہایت مفید اور کارآمد نصاب تیار کرا کر طبع کرادیا گیا ہے ان نصابوں میں جس طرح کی کتابوں کی ضرورت تھی ویسی کتابیں علمائے اہل سنت کی لکھی ہوئی تھیں تو انھیں شامل نصاب کر لیا گیا ہے اور جو نہیں تھیں انھیں لکھ کر تیار کیا گیا ہے تحریک نے جو نصاب طبع کرائے ہیں ان کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) مکاتب کے طلبہ کو قران کریم کی صحت مخارج کے ساتھ صحیح تعلیم فراہم کرنے کے لئے قرانی قاعدہ مرتب کیا گیا ہے۔ (۲) ان کے اندر اردو لکھنے پڑھنے کا شعور پیدا کرنے کے لئے اردو قاعدہ مرتب کرایا گیا ہے۔ (۳) اسکولی طلبہ کے لئے درجہ بدرجہ انٹر تک ہر درجہ کے بچوں کے لئے ایک ایک سال کی الگ الگ کتابیں تیار کرائی ہیں جسے تحریک نے اسلامیات کورس کے نام سے شائع کیا ہے (۴) مبلغات کورس میں شامل کتاب دوسو احادیث کا مجموعہ بھی منظر عام پر آچکا ہے جب کہ بہت سی کتابوں کا معرض وجود میں لانا اور اشاعتی شعبے میں توسیع کرنا تحریک کے عظیم منصوبے میں شامل ہے۔

ایک سال کے مختصر عرصے میں اس طرح ہمہ جہت کام پھیل جانا بانئ تحریک وارکان تحریک کے خلوص وللّٰہیت کے ساتھ ساتھ نصرت الٰہی اور تائید ربی کی روشن دلیل ہے۔ میں سراپا سپاس ہوں اس مقدس ومبارک تحریک کا جس نے مجھ ناتواں کی حقیر سی کاوش قلم کو نا صرف یہ کہ لائق اعتنا سمجھا بلکہ اس کی اشاعت وطباعت کی ذمہ داری قبول فرما کر کتاب کی اہمیت وافادیت کو دوچند کر دیا اور میرا سر فخر سے بلند کر دیا۔ اللہ رب العزت ہم سب کو تحریک کے ساتھ وابستہ ہونے اور پورے خلوص کے ساتھ کام کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

انتساب

مفکر قوم وملت، شہزادہ والا منزلت، گل گلزار فاطمیت نبیرۂ حافظ بخاری،
حضرت علامہ مولانا الشاہ **سید محمد انور میاں** صاحب قبلہ چشتی دام ظلہ العالی
روح رواں جامعہ صمدیہ
کے نام
جنھوں نے مجھ جیسے بے شمار اشخاص کی خزاں رسیدہ حیات کو
اپنے خون جگر سے سیراب کر کے سرسبز و شاداب کر دیا
اور آج بھی جن کی جہد مسلسل، محنت شاقہ، کی بدولت
جامعہ صمدیہ کے احاطے میں حافظ بخاری، رئیس الفقہا،
اور اکبر المشائخ کے علم و فضل کا چشمہ ابل رہا ہے۔

اور

محقق عصر، مبلغ اسلام، فقیہ النفس، استاذی الکریم حضرت علامہ،
مفتی **محمد انفاس الحسن** صاحب قبلہ چشتی
کے نام
جن کی بے لوث شفقت و عنایت، حوصلہ افزائی، تربیت
اور خوان علم کی ریزہ چینی نے مجھ ناچیز کو اس خدمت کے لائق بنایا۔

از:
مولانا محمد احکام علی چشتی صمدی
نانپارہ ضلع بہرائچ شریف

تہدیہ

مجاہد سنیت، پیکر خلوص وللہیت، سراپا خیر وبرکت، جامع شریعت و طریقت، تاجدار چشتیت حضرت علامہ سید محمد اختر میاں صاحب قبلہ چشتی دام ظلہ العالی زیب سجادہ آستانہ عالیہ صمدیہ پھپھوند شریف کی تقوی شعار بارگاہ میں میں اپنی اس حقیر کاوش کو **ھدیۃً** پیش کرتا ہوں جن کے دم قدم سے خانقاہ صمدیہ میں حافظ بخاری رئیس الفقہا، اور اکبر المشائخ کے روحانی فیضان کا دریا بہ رہا ہے۔

گر قبول افتد زہ عز و شرف

از:
مولانا محمد احکام علی چشتی صمدی
نانپارہ ضلع بہرائچ شریف

نذر عقیدت

ان ذوات قدسی صفات کی مبارک بارگاہوں میں جن کی مساعی جمیلہ سے لاکھوں گم گشتگان راہ نے نشان منزل پالیا اور ہدایت کی دولت لازوال سے مشرف ہوئے۔

یعنی

(۱) حافظ کلام باری وصحیح بخاری، ملاذ المسلمین حافظ حصن حصین، منبع الحسنات حافظ دلائل الخیرات، اعلم العلما، صدر مجلس علمائے اہل سنت، حضرت علامہ سید عبدالصمد چشتی علیہ الرحمہ۔

(۲) رئیس الفقہا والمحدثین، سند المحققین، قدوۃ الفضلاء الکاملین، حضرت علامہ سید مصباح الحسن صاحب قبلہ چشتی علیہ الرحمہ۔

(۳) سید المتوکلین، امام الکاملین سیدی مرشدی الکریم حضرت علامہ سید محمد اکبر میاں صاحب قبلہ چشتی علیہ الرحمہ۔

(۴) خطیب دوراں بانیٔ مدارس ومساجد کثیرہ، محبوب خلائق، حضرت علامہ سید محمد اصغر میاں صاحب قبلہ چشتی علیہ الرحمہ۔ کی روحانی بارگاہوں میں

گر قبول افتد زہ عزو شرف

از:

مولانا محمد احکام علی چشتی صمدی

نانپارہ ضلع بہرائچ شریف

تقریظ جلیل

عالم نبیل، فاضل جلیل، استاذ العلما، ماہر علوم عقلیہ ونقلیہ،
حضرت علامہ مولانا **محمد عاقل رضوی مصباحی**
صدر المدرسین جامعہ رضویہ منظر اسلام بریلی شریف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم وعلی آلہ واصحابہ اجمعین

مختلف اسباب وعلل کی وجہ سے مدارس اسلامیہ جس علمی انحطاط کے دور سے گزر رہے ہیں وہ اہل نظر پر مخفی نہیں۔ طلبہ میں شوق مطالعہ، ذوق تحقیق، جذبۂ جانفشانی اور علمی لگن کی جگہ ظاہری زیبائش وآرائش نے لے لی۔ سوشل میڈیا نے ان کی فکر ونظر کے زاویئے بدل ڈالے۔ تحقیق وتدقیق کا مزاج جاتا رہا۔ سہل سے سہل تر کے عادی ہوئے جاتے ہیں۔ جو علوم وفنون علمی گہرائی پیدا کرتے ہیں ذہن وفکر کے دریچے کھولتے ہیں ان سے گریزاں نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قاضی مبارک، حمد اللہ، شرح ہدایت الحکمت، میبذی جیسی منطق وفلسفہ کی اہم معرکۃ الآراء کتابیں ہمارے نصاب تعلیم سے خارج ہوگئیں۔ اب تو حال یہ ہے کہ ملاحسن، میر قطبی کی افادیت تدریس پر بھی سوالیہ نشان لگایا جارہا ہے۔ مزید حیرت یہ کہ ایسا بھی نہیں کہ منطق وفلسفہ کی جگہ ذہنی وفکری رجحان کسی دوسرے خاص فن پر ہو دوسرے علوم وفنون میں بھی طلبہ کی استعداد ولیاقت کا جو فیصد ہے وہ سب جانتے ہیں۔ اب وقت علمی انحطاط کے اسباب پر صرف غور وخوض کرنے کا نہیں وہ سب مختلف نشستوں میں، سیمیناروں میں، ہمارے اکابر علما نے طے کرلیا۔ ویسے بھی۔ ع: سب کچھ اور ہے جسے تو خود سمجھتا ہے۔

بلکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ شعبہ تعلیم وتربیت سے منسلک ہر فرد مکمل دیانت داری سے اپنی ذمہ داری نبھائے، سب مل جل کر اخلاص وللّٰہیت کے ساتھ فروغ علم وعمل کی کشادہ ہموار راہیں تلاش کریں، اور اس راہ کی تمام رکاوٹوں کو دور کیا جائے، تحصیل علم دین کے بنیادی مقصد سے طلبہ کو واضح الفاظ میں روشناس کرایا جائے، علمی اقدار سے آگاہ کیا جائے۔ لعل اللہ یحدث بعد ذالک امراً۔

یہ واضح حقیقت ہے کہ ہمارے علما نے ہمیشہ درسی کتابوں کی اردو شرحیں لکھنے سے اجتناب کیا، اردو شرحوں کے مطالعہ کو طلبہ کی علمی لیاقت کے لیے نقصان دہ قرار دیا، اس کا اثر یہ ہوا کہ اس میدان میں اغیار نے بازی مار لی۔ مارکیٹ میں ان کی شرحیں بکثرت دستیاب ہونے لگیں۔ ناچار ہمارے طلبہ کے ہاتھوں میں غیروں کی شرحیں آگئیں، جو لوگ ہمارے اعتقاد و فکر میں دائرہ اسلام سے خارج ہیں ان کی تصنیف کردہ شرحیں ہمارے طلبہ میں رائج ہیں۔ ان حالات کے تناظر میں اپنے طلبہ کو اغیار کی شرحوں سے باز رکھنے کا اس کے علاوہ اور کیا ذریعہ ہے کہ درسی مشکل کتابوں کی آسان اردو میں تشریح و تفہیم پر مشتمل کتابیں لکھی جائیں۔ اسی جذبہ خیر و سعادت سے محب گرامی عالی وقار فاضل نوجوان حضرت علامہ مولانا محمد احکام صاحب چشتی مصباحی مدظلہ العالی استاذ جامعہ صمدیہ پھپھوند شریف ضلع اوریا نے سید السند حضرت علامہ سید شریف جرجانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی شہرۂ آفاق "حاشیہ قطبی" "میر قطبی"، کی شرح کی جس میں انھوں نے، میر قطبی، کے مضامین و مسائل، دقائق و نکات کی آسان لب و لہجہ میں تفہیم و توضیح کی ہے۔ محب گرامی حضرت مولانا عبد السبحان صاحب مصباحی رام پوری استاذ جامعہ صمدیہ نے کتاب کا مسودہ راقم حروف مجھ تک پہونچایا، حضرت علامہ مولانا محمد احکام صاحب چشتی زید حبہ کی فرمائش پر مختلف مقامات سے میں نے خود پڑھا اور کتاب کا ایک حصہ جامعہ رضویہ منظر اسلام بریلی شریف کے استاذ حضرت مولانا محمد قمر رضا صاحب منظری نے دیکھا۔ ماشاء اللہ طرز بیان آسان ہے مختصر الفاظ میں بیان مقصود کی کامیاب کوشش کی گئی ہے، نفس مضمون کی وضاحت پیش نظر رہی ہے، وسیع مفہوم کو جامع انداز میں تحریر کیا گیا ہے۔ امید ہے کہ یہ کتاب، میر قطبی حل کرنے کے لیے اردو شرح کے عادی طلبہ کو اغیار کی شرح سے بے نیاز کر دے گی۔ مولائے کریم جل جلالہ مصنف مدظلہ العالی کی اس علمی کاوش کو شرف قبول کا اعزاز بخشے، اور ان کے علم و عمل اور عمر میں بے شمار برکتیں عطا فرمائے، دارین کی سعادتوں سے سرفراز فرمائے، مزید علمی کاموں کا حوصلہ بخشے اور قوت قلم میں مزید توانائی اور حوصلوں میں بلندی عطا فرمائے۔ جامعہ صمدیہ اور تمام مدارس اہل سنت کے معیار تعلیم و تربیت میں مزید نکھار پیدا فرمائے۔ اکابر علما و مشائخ کا سایہ عاطفت تادیر سلامت رکھے۔ نوجوان علما کو اہل سنت کا روشن مستقبل بنائے، مذہب اہلسنت، مسلک اعلیٰ حضرت کا بول بالا فرمائے۔ آمین بجاہ نبیك الكریم علیه افضل الصلاۃ والتسلیم۔

تقریظ نبیل

جامع معقول و منقول، فقیہ النفس، قائم اللیل، طاہر الدہر استاذ الاساتذہ، رئیس الجھابذہ
حضرت علامہ، مولانا **مفتی محمد انفاس الحسن** صاحب قبلہ مدظلہ النورانی

مشکل بات کو حسین پیرائے میں مخاطب کے ذہن میں اتار دینا انتہائی نفع بخش اور اپنے آپ میں ایک کمال ہے یہی کام تحریری شکل میں ہو تو اس کی افادیت اور بھی دوچند ہو جاتی ہے، کیوں کہ عمدہ تحریر پائدار ہونے کے ساتھ زمان و مکان کی قید و بند سے پرے ہوتی ہے اس پر زمانے کے تغیرات اثر انداز ہوتے ہیں نہ موقع و محل کی حد بندیاں اس کی افادیت سے مانع ہوتی ہیں بلکہ عمدہ تحریر ہر جگہ اور ہر زمانے میں مفید اور کار آمد ہوا کرتی ہے، یہی وجہ ہے کہ علماے کرام نے علمی فنی کتابوں کی تفہیم کے لیے زبان کے ساتھ قلم کا سہارا لیتے ہوئے مغلق کتابوں کی تحریری توضیح و تشریح کا راستہ بھی اپنایا ہے، احادیث طیبہ کی شرح و بیان ہو یا، فقہی متون کی تنقیح، علوم ادبیہ کی تفہیم ہو یا علوم عقلیہ منطقیہ کی تسہیل ہر سطح پر شروح و حواشی کا قابل قدر ذخیرہ موجود ہے جو فروغ علم و فن اور نسل نو کی تعمیر کا جذبہ فراواں رکھنے والے بے لوث اساطین امت کی رشحات قلم ہیں۔

ان کتابوں نے فنون کو آسان سے آسان تر بنا کر فرزندان اسلام کو علمی بصیرت، فکری پختگی، اور شعور و آگہی فراہم کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا ہے، اسی سلسلے کی ایک اہم کڑی فن منطق میں امام قطب الدین رازی علیہ الرحمہ کی شہرہ آفاق کتاب ”قطبی“ پر میر سید شریف جرجانی علیہ الرحمۃ کا تحریر کردہ معرکہ آرا حاشیہ بھی ہے، جو حواشی کے درمیان کافی بلند مقام اور بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

یہ کتاب امام جرجانی علیہ الرحمۃ کی علمی مہارت، فنی دسترس، جولانی فکر، اور تحقیق و تدقیق کا شاہکار ہے، نکتہ آفرینی، دقیقہ سنجی، جدت طرازی، اور مناظراتی اسلوب نگارش سے مالا مال ہے، طلبہ کے اندر علمی استعداد، نظری اعتماد، اور قوت استدلال پیدا کرنے میں بے مثال ہے، عرصہ دراز سے درس نظامی کے نصاب میں شامل، اور علما کے درمیان حد درجہ مقبول و متداول ہے۔ بایں ہمہ جگہ جگہ طویل عبارت، مغلق انداز بیان، اور دقیق مباحث، مطالب تک رسائی میں خلل انداز ہیں، جب کہ بعض مقامات پر نفس مفہوم سمجھنے میں بھی کافی دشواری ہوتی ہے بلکہ بعض طلبہ کو

مطالعہ کے دوران بہت زیادہ الجھن کا سامنا ہوتا ہے، اس لیے آسان اسلوب میں اس کی توضیح وتشریح کی ضرورت بڑی شدت سے محسوس کی جارہی تھی ۔ بحمدہ تعالی بزرگوں کے فیضان سے میرے تلمیذ عزیز مولانا محمد احکام علی چشتی، جو جامعہ کے اعلی فارغین میں سے ہیں اور جامعہ کے ایک باصلاحیت استاذ ہیں، نے بڑی جاں فشانی اور عرق ریزی کے ساتھ بہت ہی دل کش انداز میں یہ مہم سر کی، اور اس کی ایک نہایت عمدہ ونفیس شرح تحریر فرمادی ہے، خادم کثرت کار و ہجوم افکار کے باعث بالاستیعاب اس کا مطالعہ نہ کرسکا لیکن بعض مقامات پر نظر ڈالی تو اسے بحمدہٖ تعالی مفید اور کار آمد پایا، یقینا اس سے طلبہ کو "میر قطبی" سمجھنے میں کافی مدد ملے گی اور اغیار کی شرحوں سے بے نیازی بھی ہوگی، زبان سہل اور طرز بیان دل چسپ ہے، بیجا اطناب سے پوری طرح اجتناب کیا گیا ہے، مختصر اور جامع الفاظ میں مفہوم کتاب اور مقصود مصنف واضح کرنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے۔ اللہ تبارک وتعالی موصوف کی اس علمی خدمت کو شرف قبولیت عطا فرمائے، انھیں دارین میں برکتوں سے مالامال فرمائے، اور مزید خدمات کی توفیق سے نوازے۔!

جامعہ صمدیہ کی یہ ساری بہاریں اور جلوہ سامانیاں، خصوصی طور پر آقاے نعمت امام الکاملین سیدی ومولائی الکریم حضور اکبر المشائخ علیہ الرحمۃ کا فیضان ہیں اور اس کی خدمات کا سہرا مخدوم گرامی وقار مفکر اسلام حضرت علامہ مولانا الحاج سید محمد انور میاں صاحب قبلہ مدظلہ العالی سربراہ اعلی جامعہ صمدیہ کے سر جاتا ہے جن کی شب وروز کی تگ و دو، محنت اور لگن نے جامعہ کو یہاں تک پہنچایا ہے، اور اس وقت جامعہ کی نظامت کے فرائض مخدوم گرامی وقار شہزادہ والا مرتبت حضرت مولانا غلام عبد الصمد میاں صاحب قبلہ زیدت مکارمھم انجام دے رہے ہیں ۔رب قدیر سے دعا ہے کہ اپنے اسلاف کے نقش قدم پر چلتے ہوئے خوب خوب دینی وملی خدمات کی توفیق مرحمت فرمائے۔ آمین! بجاہ سید المرسلین وحبیب رب العالمین۔ وصلی اللہ تعالی علیہ وسلم

فقط

اسیر اکبر المشائخ محمد انفاس الحسن چشتی غفرلہ

۷ / ربیع الثانی ۱۴۴۲ھ مطابق ۲۳/ نومبر ۲۰۲۰ء

تقریظ منیر

مبلغ اسلام، مفکر دوراں بانیٔ مدارس و مساجد کثیرہ مخدومی الکریم
حضرت علامہ مولانا **سید محمد انور میاں چشتی** مد ظلہ النورانی

جامعہ صمدیہ پھپھوند شریف کی ہمہ جہت حصول یابیوں میں سے نہایت گراں قدر اور مرکزی کامیابی یہ ہے کہ بہت ہی کم عرصہ میں تعلیمی میدان میں اونچا مقام حاصل کیا، اور نمایاں ترقی کی ہے، یہ عروج وارتقا سید المتوکلین امام الکاملین مرشدی الکریم حضور اکبر المشائخ کی نظر عنایت کا فیضان ہے، جب کہ محب گرامی قدر حضرت علامہ مفتی محمد انفاس الحسن صاحب چشتی دام ظلہ العالی، صدر المدرسین وشیخ الحدیث کی کاوشوں کا اس کی سربلندی میں خاصا دخل ہے، یہ ان کی سعی پیہم کا ہی ثمرہ ہے کہ اب تک صدہا حفاظ وقرا، کے علاوہ ذی استعداد علما، فضلا کی ایک جماعت تیار ہو گئی ہے جو بلا شبہ تقریر و تدریس کے علاوہ قرطاس و قلم کا بھی عمدہ ذوق رکھتی ہے، اور اپنا اشہب قلم خدمت دین کی سمت چلانے کی بھر پور کوشش بھی کر رہی ہے، جس کے نتیجے میں اب تک کئی مفید کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں، "تحقیقی فتاوی" جیسا علمی شاہ کار ان پر مستزاد ہے، اس سلسلے کی نہایت اہم کڑی "شرح میر قطبی" ہے جو ہمارے جامعہ کے استاذ عزیزم مولانا احکام چشتی صمدی سلمہ کے نوک قلم سے معرض وجود میں آئی ہے، یہ کتاب درس نظامی کے نصاب میں شامل فن منطق کی ایک بہت ہی اہم اور مشکل کتاب "حاشیہ قطبی" کی آسان اور سہل انداز، میں لکھی گئی شرح ہے، جس میں کتاب کی گاڑھی عبارتوں کے معانی، مطالب کو خوبصورت پیرائے میں بیان کیا ہے، اور منطقی قواعد وقوانین کی عمدہ تشریح کی ہے، امید ہے کہ یہ کتاب "حاشیہ قطبی" کی فہم وتفہیم کے سلسلے میں علما، طلبہ کے لیے نہایت ہی مفید اور کار آمد ثابت ہوگی، ہمیں دلی خوشی ہے کہ ہمارے جامعہ کے لگائے ہوئے پودے اب پھل دینے لگے ہیں، اور آج سے پچیس سال پیشتر علم وفضل کا جو گلستاں میں نے لگایا تھا اس کے گلہائے رنگارنگ اپنی گونا گو خوشبوؤں سے خلق کی مشام جاں معطر کر رہے ہیں۔

خداوند قدوس کی بارگاہ میں دعا ہے کہ پروردگار اس کتاب کو شرف قبول بخشے اور محرر موصوف کو مزید علمی، تحقیقی، اور کار آمد تحریریں لکھنے کی توفیق ارزانی فرمائے۔ آمین بجاہ سید المرسلین ﷺ۔ فقط

سید محمد انور چشتی

تقریظ لطیف

شیخ طریقت، رہبر شریعت، پیکر خلوص وللّٰہیت، گل گلزار فاطمیت
حضرت علامہ **سید محمد اختر میاں** صاحب قبلہ چشتی
زیب سجادہ آستانہ عالیہ صمدیہ دار الخیر پھپھوند شریف اوریا

اس وقت حضرت امام سید شریف جرجانی رحمۃ اللہ علیہ کا تحریر کردہ حاشیہ قطبی کی ایک شاندار اردو شرح میرے پیش نظر ہے جسے ہمارے جامعہ صمدیہ سے فارغ بہترین عالم وفاضل قلم کار ذی شعور اور ہونہار استاذ عزیز القدر مولانا محمد احکام علی صاحب چشتی محمدی سلمہ نے بڑی محنت اور عرق ریزی سے سپرد قرطاس کیا ہے۔ کتاب نہایت عمدہ، دلکش اور آسان اسلوب میں تحریر کی ہے جس میں عصر حاضر کے طلبہ کی ذہنی صلاحیت اور دلچسپی کو پوری طرح ملحوظ رکھا ہے، توضیح تشریح میں نہ زیادہ طوالت ہے کہ طالب علم پڑھتے پڑھتے کتاب سے زیادہ اس کی شرح میں الجھ جاے نہ اس قدر اختصار ہے کہ طالب علم مطالب کتاب تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام رہ جائے۔

میرا خیال ہے کہ یہ کتاب حاشیہ قطبی پڑھنے والے طلبہ اور پڑھانے والے اساتذہ وعلما دونوں کے لیے نہایت مفید اور معاون ثابت ہوگی، یقینا یہ مولانا محمد احکام علی چشتی محمدی سلمہ کے پیرو مرشد اور میرے آقاے نعمت حضور اکبر المشائخ علیہ الرحمۃ کا ان پر خصوصی کرم اور فیضان ہے کہ ان کو ایک بہت ہی اہم کتاب کی اتنی شاندار شرح لکھنے کی سعادت حاصل ہوئی جس کی موجودہ زمانے میں بہت ضرورت تھی۔ میری دلی دعا ہے کہ اللہ تعالی مولانا سلمہٗ کے علم و عمر اور فضل وکمال میں بے پناہ برکتیں عطا فرمائے اور اس کتاب کو اہل علم اساتذہ اور مدارس کے طلبہ کے درمیان مقبول عام فرماے اور مولانا سلمہ کو دارین میں اجر عظیم عطا فرمائے۔ آمین بجاہ سید المرسلین!

دعاگو

سید محمد اختر چشتی مصباحی دار الخیر پھپھوند شریف ضلع اوریا
۱۷/جمادی الاولی ۱۴۴۲ھ مطابق ۲/جنوری ۲۰۲۱ء
بروز شنبہ

عرض شارح

ہندستان کے علوم متداولہ میں منطق ایک اہم علم ہے جو صدیوں سے اس سرزمین پر نصاب تعلیم کی زینت رہا ہے، اور آج بھی یہاں کی تمام درس گاہوں میں پوری آب وتاب کے ساتھ کتب منطق کا درس دیا جاتا ہے، اور متعدّد کتابیں نوسالہ درس نظامی کے نصاب میں شامل ہیں، یہ اور بات ہے کہ زمانے کے تغیرات اوراذہان میں انحطاط کے باعث اس کے نصاب اور تعداد کتب میں حسب حال تبدیلی ہوتی رہی ہے کبھی کتاب الشفا، الاشارات والتنبیہ، اشارات طوسی محاکمات رازی، افق مبین، تجرید، شرح تجرید، حواشی تجرید قدیمہ، جدیدہ، ملا جلال شرح مسلم الثبوت علامہ عبد الحق خیر آبادی کی، حواشی تلخیص الشفا، حواشی افق مبین علامہ فضل حق خیر آبادی، زواہد ثلاثہ، حواشی بحر العلوم، سلم العلوم کی شرح ملاحسن، اور شرح بحر العلوم وغیرہ کتب منطق زیر درس ہوا کرتی تھیں لیکن طلبہ کا ذہنی انحطاط اور عدم دل چسپی کو دیکھتے ہوے رفتہ رفتہ مشکل کتابوں کو نصاب سے حذف کر دیا گیا اور اب فن سے روشناس کرانے کے لیے صرف چند کتابیں ہی نصاب میں داخل ہیں، جس میں صغری کبری، اس کی جگہ کہیں کہیں جواہر المنطق، مرقات، قطبی شرح رسالہ شمسیہ، میر قطبی، ملاحسن، اور کہیں کہیں حمد اللہ بھی شامل ہے، ان کتابوں میں ملاحسن اور حمد اللہ کے بعد مشکل ترین کتاب حاشیہ قطبی ہے جو میر قطبی کے نام سے متعارف ہے، اس کتاب کے درس ومطالعہ کے دوران طلبہ کو اس کی فہم وتفہیم میں بڑی دشواریوں کا سامنا رہتا ہے۔

ستمبر ۲۰۱۲ء سے جامعہ صمدیہ پھپھوند شریف میں درس وتدریس کی خدمت پر معمور ہوا جب سے اب تک مختلف فنون کی متعدّد کتابیں زیر درس آئیں، انھیں میں ایک سال میر قطبی بھی زیر درس رہی، اس وقت بعض متعلمین نے اسے سمجھنے میں پریشانی کا اظہار کیا اور اس کا مختصر نوٹ یا شرح لکھنے پر اصرار بھی کیا پھر وقتاً فوقتاً اس کا تقاضا بھی کرتے رہے میں ہر مرتبہ انھیں مبہم جواب دے کر ٹال دیتا تھا یہاں تک کہ سالانہ امتحان کا وقت آ گیا اور تیاری کے لیے معاون کتاب کی ضرورت پیش آئی اس وقت پھر کچھ طلبہ نے مجھے گھیر لیا اس بار ان کا مطالبہ کچھ زیادہ ہی شدید تھا اس لیے انکار نہ کر سکا اور خواہی نہ خواہی آمادہ ہو گیا اور اللہ ورسول سے استغاثہ کرتے ہوئے کام شروع کر دیا۔

اپنا ارادہ یہ تھا کہ کتاب کا مکمل ترجمہ اور تشریح کا انداز اختیار نہ کر کے صرف ضروری توضیح اور خلاصہ بحث درج کرنے پر اکتفا کیا جائے اور تقریباً بیس صفحات کا خلاصہ تحریر کر دیا پھر ہمارے کچھ احباب کی رائے یہ ہوئی کہ صرف

خلاصہ تحریر کرنے کی بجائے ہر عبارت کا مکمل ترجمہ کیا جاے پھر اس کی تشریح کی جاے یہ زیادہ کار آمد رہے گا ان کی بات کو تسلیم کرتے ہوئے میں نے اپنا سابقہ ارادہ ترک کر دیا اور جہاں تک پہنچ چکا تھا وہیں سے ترجمہ وتشریح کا اسلوب اختیار کر لیا اور مطلوبہ صفحات تک پہونچنے کے بعد باقی ماندہ عبارات کا ترجمہ کیا اور سابقہ خلاصہ میں کچھ حذف واضافہ کرکے تشریح مکمل کر دی۔ ہر چند کہ اکابر کی تحریرات پر مجھ جیسوں کا کچھ کام کرنے کا حوصلہ کرنا مخمل میں ٹاٹ کا پیوند لگانے کے مترادف ہے، ان کی عبارات میں پوشیدہ، معانی کے سمندر سے موتیاں التقاط کرنا میرے بس کا روگ نہیں تھا تاہم بعض رفقا اور طلبہ کے پیہم اصرار نے یہ راہ چلنے پر آمادہ کیا اور یہ خیال کرکے میں خود بھی تیار ہو گیا کہ اگرچہ میری تحریر اصل کتاب کے شایان شان نہیں ہو سکتی لیکن طلبہ کے ذوق مطالعہ کو کچھ نہ کچھ تسکین ضرور فراہم کرے گی، یہ ادنی سی معاونت ہی انشاء اللہ میرے لیے ذریعہ نجات اور سامان بخشش ثابت ہوگی۔ اپنی بے بضاعتی کے اعتراف کے ساتھ درج ذیل چیزوں کی رعایت کرنے کی کوشش کی ہے۔

(۱) تمام عبارات کو اعراب سے مزین کر دیا ہے تاکہ طلبہ کو عبارت کا باہمی ربط سمجھنے میں آسانی ہو۔

(۲) ترجمہ اور تشریح کے دوران نہایت آسان اور سلیس وسادہ زبان استعمال کی ہے تاکہ مطالب کتاب سمجھنے میں شرح کی زبان خلل انداز ہو کر قارئین کی الجھن اور بے رغبتی کا باعث نہ ہو۔

(۳) توضیح وتشریح کے دوران بہت زیادہ طوالت سے کام لیا گیا ہے نہ ہی بہت اختصار کا اسلوب اختیار کیا ہے بلکہ ہر جگہ میانہ روی کی پوری کوشش رہی ہے۔

(۴) حاشیہ میں جو مضمون بیان کیا گیا ہے تشریح سے پہلے اس کے مناسب ایک سرخی لگا دی ہے تاکہ آئندہ مفاہیم کا اجمالی خاکہ طالب کے ذہن میں آجائے اور انھیں سمجھنے کے لیے خود کو آمادہ کر لے۔

(۵) جہاں جہاں حاشیہ طویل ہے، وہاں ایک ساتھ پورا حاشیہ درج کرنے کی بجائے حسب موقع دو تین پیراگراف میں درج کیا ہے اس طرح کہ حاشیہ نقل کرنے سے پہلے چند سطروں میں اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ آنے والا حاشیہ کافی طویل ہے جس کے پہلے پیراگراف میں یہ بیان کیا گیا ہے، دوسرے پیراگراف میں یہ بیان کیا گیا ہے اور تیسرے پیراگراف میں یہ بیان کیا گیا ہے پھر ہر ٹکڑے کے ساتھ اس کا ترجمہ اور تشریح لکھی ہے، مثلا "واما علی رای الحکما فالتصدیق ھو الحکم فقط" سے متعلق حاشیہ میں ایسا ہی کیا ہے۔

(۶) تشریح کے وقت ہر جگہ یہ کیا گیا ہے کہ شرح کی عبارت اور حاشیہ کا باہمی ربط وتعلق واضح کر دیا ہے، متعلقہ عبارت میں شارح نے کیا بیان کیا ہے اور محشی نے اس پر کیا فرمایا ہے اجمالی طور پر اسے بیان کر دیا ہے اس کے بعد تشریح کے طور پر تفصیل پیش کی ہے مثلا: "لا یکون علۃ لہ" سے وابستہ حاشیہ کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: شارح نے تقدم طبعی کی تعریف میں آخری قید "لا یکون علۃ لہ" ذکر کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مقدم

مؤخر کی علت نہ ہو، سید السند نے اس کی مزید وضاحت کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں یہاں شارح نے مطلق بول کر مقید مراد لیا ہے یعنی علۃ سے "علت مؤثرہ" مراد ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ مقدم مؤخر کی علت مؤثرہ نہ ہو جو مؤخر کے حصول کے لیے تنہا کافی ہوتی ہے۔

(۷) حاشیہ میں جہاں "فإن قلتَ هذا" "قلتُ هذا" کا اسلوب اختیار کیا ہے تشریح کے دوران وہاں سوال و جواب یا اعتراض و جواب کا اسلوب اپنایا گیا ہے۔

(۸) جہاں پر سطحی اور ہلکا اعتراض وارد ہوا ہے وہاں اعتراض ذکر کرنے سے پہلے "شبہ" کا عنوان دیا ہے پھر وہ اعتراض اور اس کا جواب تحریر کیا ہے مثلاً "او عن المرکبات" سے متعلق حاشیہ سے محشی کا مقصود صرف ایک معمولی اعتراض دفع کرنا ہے اس لیے اس پر شبہ کی سرخی لگائی ہے، اور جہاں قوی اعتراض وارد ہوا ہے اسے اعتراض یا سوال سے تعبیر کیا ہے۔

(۹) محشی نے جہاں فنی اصطلاحات بیان کی ہیں اور دو چند کے بیان پر اکتفا فرمایا ہے وہاں محل کے مناسب ضروری اصطلاحات کا اضافہ دوسری کتاب سے کر دیا ہے مثلاً "هذا اشارة الى جواب معارضة" سے متعلق حاشیہ میں شارح نے فن مناظرہ کی چند اصطلاحات بیان کی ہیں یہاں تشریح کے وقت کچھ ضروری اصطلاحات کا اضافہ کر دیا ہے۔

(۱۰) قطبی کی عبارت درج کرنے سے پہلے قطبی کا عنوان دیا ہے اور حاشیہ کی عبارت درج کرنے سے پہلے میر قطبی کا عنوان دیا ہے۔

(۱۱) جہاں علما نے میر صاحب کا تعاقب کیا ہے یا ان کے ایراد کا جواب دیا ہے اس مقام پر علما کے جوابات کی طرف اشارہ کر دیا ہے یا ان کا جواب بھی تحریر کر دیا ہے مثلاً "تصور معه حكم" سات تصدیقات کو مستلزم ہے اس ایراد سے متعلق محقق دوانی کے جواب کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ "قال الامام في الملخص" سے متعلق حاشیہ میں ایک اعتراض کا جواب دیتے ہوئے محشی نے فرمایا "امام کے نزدیک ایقاع فعل ہے" اس پر ملا حامد نے تعاقب کیا ہے میں نے ان کا تعاقب بھی درج کر دیا ہے۔ دلالت طبعیہ غیر لفظیہ کو محشی تسلیم نہیں کرتے ہیں جب کہ دوسرے علما اسے ثابت مانتے ہیں، اس لیے دلالت عقلیہ لفظیہ کے تحت مثبتین کے اقوال کا خلاصہ رقم کر دیا ہے۔ دلالت وضعیہ لفظیہ کے سلسلے میں محشی نے مناطقہ اور اہل عربیت کے نظریات میں فرق کا قول کیا ہے، ملا صدر الدین نے اس کا رد کیا ان کے رد کا خلاصہ لکھ دیا ہے۔ اختلاف صیغہ اختلاف زمان کو مستلزم ہوتا ہے اور اتحاد صیغہ اتحاد زمان کو مستلزم ہوتا ہے شارح کے اس دعوی کی محشی نے تردید کی ہے، علامہ عبد الحلیم اور ملا عصام نے اس کا جواب دیا ہے ان کے جوابات کا حاصل بھی تحریر کر دیا ہے۔

منت شناسی: من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ کے تحت میں اپنے ان محسنوں اور دیرینہ کرم فرما ذوات قدسیہ کو کیسے فراموش کرسکتا ہوں جنھوں نے ہر ہر قدم پر میری حوصلہ افزائی اور پشت پناہی کی، لہٰذا اخیر میں ہم شکر گزار ہیں، مجاہد سنیت، پیکر خلوص وللّٰہیت، سراپا خیر وبرکت، حضرت علامہ شاہ سید محمد اختر میاں صاحب قبلہ چشتی دام ظلہ العالی زیب سجادہ آستانہ عالیہ صمدیہ دار الخیر پھپھوند شریف کے۔

مفکر قوم وملت شہزادہ اکبر المشائخ حضرت علامہ سید محمد انور میاں صاحب قبلہ چشتی دام ظلہ لعالی سربراہ جامعہ صمدیہ پھپھوند شریف کے، استاذ الاساتذۃ، فقیہ النفس، سیدی، استاذی الکریم حضرت علامہ مفتی محمد انفاس الحسن صاحب قبلہ چشتی مد ظلہ النورانی، صدر المدرسین وشیخ الحدیث جامعہ صمدیہ پھپھوند شریف کے۔

اور

ماہر درسیات حضرت علامہ مولانا عاقل مصباحی صاحب قبلہ استاز جامعہ منظر الاسلام بریلی شریف کے

جنھوں نے نہ صرف کتاب کو ملاحظہ فرمایا بلکہ عدیم الفرصتی کے باوجود اپنے مبارک کلمات سے ناچیز کی حوصلہ افزائی بھی فرمائی، پروردگار عالم ان بزرگوں کا سایہ کرم تادیر ہم پر قائم رکھے۔

نیز محب گرامی، وقار حضرت مولانا عبد السبحان صاحب قبلہ حضرت مولانا خلیل اللہ صاحب اساتذہ جامعہ صمدیہ اور جامعہ صمدیہ کے باشعور طلبہ مولانا، فیض صاحب بہرائچ مولانا یوسف صاحب بہرائچ، مولانا عتیق صاحب لکھیم پوری کی محبتوں کے بھی شکر گزار ہیں کہ ان حضرات نے کتاب کی پروف ریڈنگ اور کمپوزنگ میں ہمارا بھرپور تعاون کیا، اللہ تعالی ان کو جزائے خیر عطا فرمائے، کتاب اب آپ کے ہاتھوں میں ہے، اہل علم قارئین کو اس کے ترجمہ وتشریح میں کوئی علمی، فنی یا اشاعتی فروگزاشت نظر آئے تو وسعت قلبی اور وسعت ذہنی کا مظاہرہ کرتے ہوئے ضرور آگاہ فرمائیں!

از:

مولانا محمد احکام علی چشتی صمدی

نانپارہ ضلع بہرائچ شریف

تقدیم

صاحب قطبی حیات وخدمات

نام ونسب اور ولادت:

آپ کا اسم گرامی محمود بن محمد ہے ابو عبد اللہ کنیت ہے، قطب الدین آپ کا لقب ہے، ایران کے شہر رے کی طرف نسبت کرتے ہوئے رازی کہلاتے ہیں، آپ کو تحتانی کے نسبتی نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ آپ اور قطب الدین شیرازی شارح حکمۃ الاشراق دونوں ہم نام اور ہم عصر شخصیات ہیں ایک ہی زمانے میں شیراز کے ایک مدرسے میں استاذ مقرر ہوئے، بالائی منزل میں شیرازی صاحب درس دیتے تھے اس لیے ان کو فوقانی کہا جاتا ہے اور زیریں منزل میں آپ کا درس ہوا کرتا تھا اس لیے آپ کو تحتانی سے یاد کیا گیا۔ (مفتاح السعادۃ) آپ شہر رے میں تقریباً ۶۹۲ھ میں پیدا ہوئے۔ (کشف الظنون)

تحصیل علم:

آپ اپنے وطن مالوف میں رہ کر ایک زمانے تک علم وفن کی تحصیل کرتے رہے یہاں تک کہ علوم عقلیہ میں نابغہ روزگار ہوگئے، شیخ عضد الدین کی بارگاہ میں زانوئے ادب تہ کیا اور بڑی محنت، انہماک ودلچسپی کے ساتھ ان سے استفادہ کیا اس کے باوجود علمی تشنگی باقی رہی تو آپ نے دمشق کا رخ کیا اور وہاں کے اکابر علمائے فن واساطین امت سے اکتساب فیض کیا اس کے علاوہ شیخ اکمل الدین صاحب عنایہ کی رفاقت میں امام اصفہانی سے قاہرہ میں سیراب ہوئے۔

علوم پر دسترس:

آپ ماہر فن اور بلند علمی مقام رکھنے والے نامور اساتذہ سے استفادہ کرتے رہے یہاں تک کہ آپ بیک وقت علوم شرعیہ اور عقلیہ کے غواص عبقری دہر اور یکتائے روزگار عالم دین ہوگئے، تمام معاصرین واقران سے سبقت لے گئے، منطق، فقہ، حدیث، ادب، معانی، اور بلاغت وغیرہ علوم میں مہارت تامہ حاصل کرلی، فن منطق اور فلسفہ

میں تو گویا آپ امام تھے، جدل و مناظرہ میں بے نظیر تھے مختلف مؤرخین نے آپ کی علمی وجاہت اور فنی جلالت کو واشگاف کرتے ہوئے نہایت پر زور الفاظ میں آپ کی علمی گہرائی اور دسترس کی شہادت دی ہے، سر دست چند نامور علما کی عبارات پیش کرتا ہوں:

ا۔ امام تاج الدین سبکی ــــــ نے طبقات کبری میں فرمایا:

امام مبرز فی المعقولات اشتھر اسمه و بعد صيته و وردالی دمشق سنة۷٦۳ھ و بحثنا معه فوجدناه اماما فی المنطق والحکمة عالما بالتفسير والمعانی والبيان مشاركا فی النحو يتو قد ذكاءً.

معقولات میں آپ کا نام مشہور ہے اور دور دراز تک آپ کی شہرت و مقبولیت کا ڈنکا بج رہا ہے ۷۶۳ھ میں آپ دمشق پہنچے اور ہم نے آپ سے بحث و مباحثہ کیا تو محسوس ہوا کہ آپ فن منطق و حکمت کے امام اور معانی، بیان، نحو، صرف اور تفسیر میں بلند پایا عالم تھے آپ کی ذہانت، فطانت اور ذکاوت روشن تھی۔ (مفتاح السعادۃ)

۲: علامہ بسنوی نے اپنی طبقات میں فرمایا:

کان ذا علوم متعددة وتصانيف مشهورة.

ترجمہ: امام قطب الدین رازی مختلف علوم میں دسترس رکھتے تھے اور صاحب تصانیف مشہورہ تھے۔

۳۔ امام ابن کثیر نے فرمایا: کان احد المتكلمين العالمين بالمنطق توفی فی ذی قعدة ۷٦٦ھ

ترجمہ: آپ منطق میں مہارت تامہ رکھنے والے متکلّمین میں سے ایک تھے، ذی قعدہ ۷۶۶ھ میں آپ کی وفات ہوئی۔ (التعليقات السنية على الفوئد البهيه ص ۵۳)

نامور علما کے ان تأثرات سے روشن ہے کہ امام قطب الدین رازی ایک طرف فن منطق و فلسفہ کے امام تھے تو دوسری طرف زبردست متکلّم بھی تھے۔ علم معانی، علم بیان علم تفسیر، علم حدیث، علم فقہ و دیگر علوم شرعیہ میں مہارت تامہ اور کامل دسترس رکھتے تھے،، تمام اقران و معاصرین میں نمایاں مقام رکھتے تھے اور دور دراز تک آپ کے علم و فضل کا شہرہ تھا۔

فروغ علم:

تحصیل علم سے فارغ ہونے کے بعد دمشق میں آپ نے اپنی مسند درس سجائی اور وہیں تا حیات آپ کا علمی فیضان، درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کی شکل میں جاری رہا اس درمیان ہزاروں علما، فضلا اور حکما نے آپ سے اکتساب علم کیا۔ امام سعد الدین تفتازانی جیسے قدآور اور عالمی شہرت کے حامل عالم کو بھی آپ سے شرف تلمذ حاصل

ہے، علی بن احمد سید شریف جرجانی بھی اپنی علمی پیاس بجھانے کے لیے آپ کی بارگاہ میں پہنچے لیکن اس وقت آپ کافی ضعیف ہو چکے تھے اور درس وتدریس سے سبک دوش ہو چکے تھے اس لیے وہ آپ سے شرف تلمذی حاصل نہ کرسکے۔

تصنیفات:

آپ نے مختلف علوم وفنون میں متعدّد کتابیں تصنیف فرمائیں ہیں جو آج تک اپنے موضوع پر بے مثال اور بڑی معرکہ آرا ہیں جسے آپ کی علمی مہارت، فنی دسترس، جولان فکر، جودت طبع اور علمی جلالت کا نظارہ کرنا ہو وہ آپ کی تصانیف عالیہ کا مطالعہ کرے، آپ کے قلم حق رقم سے جو کتابیں معرض وجود میں آئیں ان کی فہرست کچھ اس طرح ہے:

[۱]تحفة الاشراف فی حاشیة الکشاف

[۲]درة الاصداف علی الکشاف یہ کشاف پر آپ کا دوسرا حاشیہ ہے

[۳]رسالہ فی تحقیق الالٰھیات

[۴]رسالہ فی التصورات و التصدیقات معروف بقطبی

[۵]شرح الحاوی چار جلدوں میں

[۶]شرح الکشاف تا سورہ انبیا۔

[۷]لطائف الاسرار (متن منطق)

[۸]لوامع الاسرار شرح مطالع الانوار۔ یہ کتاب آپ نے سلطان خدابندہ کے وزیر غیاث الدین محمد بن خواجہ کے لیے تحریر فرمائی۔

[۹]المحاکمات بین شارحی الاشارات، اس کا پس منظر اور وجہ تصنیف کچھ اس طرح ہے کہ شیخ بو علی سینا کی کتاب ”الاشارات والتنبیہ“ کی شرح امام نصیر الدین طوسی نے بھی لکھی ہے اور امام فخر الدین رازی نے بھی تحریر فرمائی ہے، اور دونوں حضرات نے شیخ بو علی سینا پر زبردست ردوقدح کرتے ہوئے اعتراضات کی بوچھار کردی ہے، ان دونوں حضرات کی تحریریں پڑھ کر آپ کو شیخ کی طرف سے دفاع کا حوصلہ ہوا اور ان کے کچھ اعتراضات کے جوابات لکھ کر امام قطب الدین شیرازی کو دکھایا تو انہوں نے آپ کے جوابات دیکھ کر برجستہ فرمایا: ”التعقب علی صاحب الکلام الکثیر یسیر وانما اللائق بك ان تکون حکما بینه و بین النصیر“ اس کے بعد صاحب قطبی نے محاکمات تحریر کرنا شروع کردیا اور جمادی الاولی ۷۵۵ھ میں آپ اس سے فارغ ہوئے۔

[۱۰]”القواعد المنطقیه فی شرح الرساله شمشیه“ امام شمس الدین قزوینی کی کتاب شمسیہ کی شرح ہے جو نہایت عمدہ اور دلچسپ ہے قطبی کے نام سے مشہور ومعروف، اور علما کے درمیان نہایت مقبول ہے،

ایک زمانے سے داخل نصاب ہے، اور اپنے موضوع پر ممتاز و منفرد ہے۔ شارح نے اس کتاب میں منطقی قواعد کی سلیس تشریح کی ہے، مجمل کی تفصیل متن شمسیہ کے سلک میں پروئے ہوئے معانی و مطالب منطقی اسرار و رموز اور دقائق کو بہت ہی دل کش انداز میں سپرد قرطاس فرمایا ہے یہی وجہ ہے کہ وقت تحریر سے آج تک ارباب علم و فن کی نظر میں یکساں مقبول و متداول ہے اس کی اہمیت و افادیت کے پیش نظر علماکرام نے اس پر بہت توجہ فرمائی ہے جس کے نتیجے میں تقریباً ایک درجن حواشی معرض وجود میں آگئے۔ ان میں سے چند یہ ہیں:

١. حاشیه :علامه فاضل سلطان سمر قندی
٢. حاشیه:ملا عصام الدین ابراهیم بن عرب شاه اسفرائینی
٣. حاشیه:سید شریف علی بن محمد جرجانی
٤. حاشیه: مولانا خلیل بن محمد کرمانی
٥. حاشیه:علامه عبد الحکیم سیالکوٹی
٦. حاشیه: علامه سید وجیه الدین علوی گجراتی
٧. حاشیه: مولانا برکت الله لکهنوی
٨. حاشیه: مولانا محمد سلیمان پنجابی ،فیروزآبادی
٩. حاشیه:مولانا عبد الصمد ردولولی معروف به رونق علی .

ان حواشی میں مولانا محمد سلیمان پنجابی ـــــ کا حاشیہ کافی مقبول ہوا اور اپنی گوناگوں خصوصیات کے باعث متعدّد بار زیور طبع سے آراستہ ہو چکا ہے۔

وفات:

۶/ ذی قعدہ ۶۷۷ھ میں علم و فن کا یہ آفتاب ہمیشہ کے لیے غروب ہو گیا۔

صاحب حاشیہ قطبی

نام ونسب اور ولادت:

آپ کا اسم گرامی علی اور کنیت ابو الحسن ہے، زین الدین لقب ہے، والد کا نام محمد اور دادا کا نام علی ہے۔ ۲/ شعبان ۷۴۰ھ میں جرجان میں وارد دنیا ہوئے آپ اپنے وقت کے ایک عالم کامل، محقق، مدقق، منطقی، اصولی، ادیب، صوفی اور سریع التحریر مصنف تھے، ردوقدح اور بحث و مناظرہ میں اپنی مثال آپ تھے بچپن سے ہی آپ کی فراست

وذکاوت، اور ذہانت وفطانت، ہویدا تھی آپ کی علمی لیاقت اور استعداد کا عالم یہ تھا کہ صغر سنی ہی میں آپ نے وافیہ نام سے کافیہ کی شرح تحریر فرمائی۔

تحصیل علم:

آپ نے اپنے وطن میں مختلف اہل علم و ادب سے علوم ادبیہ میں مہارت حاصل کی اس کے بعد علوم عقلیہ کی طرف توجہ کی اور وقت کے عظیم الشان اساتذہ کی بارگاہ میں حاضر ہوکر علوم عقلیہ کی تحصیل کی، علوم عقلیہ سے آپ کو اس قدر دل چسپی اور لگاؤ تھا کہ سولہ مرتبہ شرح مطالع پڑھنے کے بعد پھر مصنف کتاب سے شرح مطالع اور قطبی پڑھنے کا شوق دل میں انگڑائی لینے لگا آخر کار آپ نے اس کے لیے رخت سفر باندھا اور مصنف کتاب حضرت امام قطب الدین رازی ـــــ کی خدمت میں ہرات پہنچے اس وقت آپ کی عمر ۱۲۰/ سال ہوچکی تھی بڑھاپے کے باعث آپ کی پلکیں آنکھوں پر ڈھلک چکی تھیں جب کہ سید شریف جرجانی ـــــ کی نوجوان پیشانی پر علم وفضل، فکر و نظر اور منطقی صلاحیتوں کے آثار چمک رہے تھے ایسے میں امام رازی ـــــ نے عذر پیش کرتے ہوئے فرمایا میں ایک بوڑھا انسان ہوں اور آپ نوجوان ہیں میں آپ کو درس نہیں دے سکتا اگر آپ مجھ سے منطق پڑھنا چاہتے ہیں تو میرے آزاد کردہ غلام و شاگرد ملا مبارک کے پاس چلے جاؤ وہ آپ کو یہ کتابیں ایسے ہی پڑھادیں گے جس طرح میں پڑھاتا تھا اور داخل درس کرنے کے لیے ایک سفارشی خط لکھ دیا آپ وہ خط لے کر حضرت ملا مبارک شاہ کی خدمت میں پہنچے اس وقت آپ مصر میں مدرس تھے اور چہار دانگ عالم میں آپ کے علم و فن اور منطقی مہارت کا غلغلہ تھا، امام رازی کا خط لے کر میر صاحب ہرات سے مصر پہنچے استاد کا خط حضرت مبارک شاہ کو پیش کیا انہوں نے فوراً آپ کو داخل درس فرمالیا لیکن کچھ مصلحتوں کے پیش نظر آپ کو بولنے اور قرات کی اجازت نہیں دی صرف سماعت درس کی اجازت دی، سید صاحب اس پر بھی راضی ہوگئے اور شرح مطالع کا درس شروع ہوا سید صاحب مسلسل سبق میں حاضر ہونے لگے استاد کی تقریر سماعت کرتے اور شب میں اپنے ساتھیوں کو اس کی تکرار کراتے تکرار کے دوران آپ صرف مصنف کے بیان کردہ معانی و مطالب اور استاذ کی تقریر پر اکتفانہ فرماتے بلکہ بسا اوقات اپنی جودت طبع کا مظاہرہ کرتے ہوئے خود اپنی تحقیق ورائے بھی پیش کردیتے چناں چہ ایک مرتبہ آپ کے استاذ ملا مبارک شاہ، رات میں اپنے کاشانے سے باہر نکل کر مدرسے میں خرام فرمارہے تھے جو کہ آپ کے گھر سے متّصل تھا اتنے میں ایک حجرے سے بحث و تکرار کی آواز سنائی دی، آپ بغور سننے لگے اس وقت سید صاحب تکرار میں مشغول تھے اور بڑے طمطراق کے ساتھ فرمارہے تھے: قال الشارح ھکذا و قال الاستاذ ھکذا وانا اقول ھکذا، آپ کی گفتگو استاذ کو اس قدر پسند آئی کہ فرط وجد میں جھومنے لگے اسی رات کی صبح استاذ نے سید صاحب کو بولنے اور قرأت کی بھی اجازت دے دی اسی دوران آپ نے

حاشیہ شرح مطالع تحریر کیا۔(الفوائد البهية ،ص: ٥٤ بحواله طبقات الكفوی)

اس طرح آپ نے ملا مبارک کی خدمت میں علوم عقلیہ کی تحصیل سے فراغت حاصل کی اس وقت کے رفقائے درس میں سید محمود بن اسمٰعیل معروف بہ ابن قاضی ،اور حاجی پاشا صاحب تسہیل شامل تھے ،اور علوم عقلیہ سے فراغت کے بعد علوم شرعیہ کی تکمیل کے لیے ان دونوں رفقا کے ساتھ امام اکمل الدین بابرتی صاحب عنایہ شرح ھدایہ کی بارگاہ میں پہنچے اور ان کی خدمت میں رہ کر علوم شرعیہ کی تکمیل فرمائی۔(الفوائد البهيه)

درس وتدریس:

امام سید شریف جرجانی ـــــ اپنے تمام تر فضل وکمال کے باوجود مالی لحاظ سے بہت کمزور تھے ۷۷۰ھ میں اس کے حل کے لیے آپ نے یہ تدبیر سوچی کہ کسی بادشاہ کے دربار میں رسائی ہوجائے تو یہ پریشانی آسانی سے دور ہوسکتی ہے اس کے لیے آپ نے فوجی وردی پہنی اور اپنے ہم عصر عالم دین علامہ تفتازانی ـــــ سے ملاقات کی اور فرمایا میں ایک مفلوک الحال انسان ہوں تیر اندازی سے آگاہ ہوں چاہتا ہوں کہ آپ بادشاہ کے دربار میں میری سفارش کردیں تاکہ میری پریشانی ختم ہوجائے اس زمانے میں امام تفتازانی علیہ الرحمہ کو بادشاہ شجاع الدین مظفر کے دربار میں کافی مقبولیت اور بڑی قدر ومنزلت حاصل تھی ،آپ جرجانی صاحب کو اپنے ساتھ لے کر بادشاہ کے دربار تک پہنچے بادشاہ اس وقت قلعہ زرد میں مقیم تھا آپ نے "میر صاحب" کو قلعہ کے دروازے پر روک کر خود اندر تشریف لے گئے اور بادشاہ سے آپ کے بارے میں سفارش کی تو بادشاہ نے آپ کی گزارش پر میر صاحب کو اندر بلالیا آپ تشریف لائے تو بادشاہ نے عرض کیا آپ اپنی تیر اندازی کے جوہر دکھایئے میر صاحب نے کاغذ کے چند اوراق نکال کر سامنے رکھ دئے جن میں وقت کے نامور علما، مصنفین پر اعتراضات لکھے ہوئے تھے فرمایا یہی میرے تیر ہیں اور یہی میرا پیشہ ہے بادشاہ: آپ کے مطالعہ سے آپ کے علمی کمالات کو اچھی طرح سمجھ گیا اور آپ کو اپنے ساتھ شیراز لے آیا یہاں ایک عظیم الشان مدرسہ ،مدرسۃ الشفا میں آپ کو مدرس مقرر کیا یہاں آپ دس برس مقیم رہے اور مسلسل درس و تدریس کا سلسلہ جاری رہا اس دوران ہزاروں طلبہ آپ کے بحر علم سے سیراب ہوکر علم وحکمت کے دریا بہانے لگے ،آپ کے تلامذہ میں درج ذیل نابغہ روزگار علمائے کرام شامل ہیں ۔ا۔ نورالدین علی بن ابراہیم ،۲۔ ملا فتح اللہ شیرازی۔ ۳۔امام فخر الدین العجم ،۴۔ملا جلال الدین دوانی کے والد سعد الدین دوانی ،۵ ۔خواجہ حسن شاہ بقال ،۶۔ مظہر الدین محمد غادرونی ۷۔امام الدین احمد بن عبد العزیز شیرازی ،۸۔جیب السیر علامہ غیاث الدین شیرازی۔

امام تفتازانی سے مناظرہ:

۷۸۹ھ میں شاہ تیمور لنگ نے شیراز کو فتح کیا تو جرجانی صاحب کو اپنے ساتھ سمرقند لے گیا جہاں امام

سعد الدین تفتازانی ـــــ صدر الصدور کے منصب پر فائز تھے تیمور لنگ ان کی بڑی عزت کرتا تھا میر صاحب تیمور کی وفات تک سمرقند میں رہے دربار تیمور میں قیام کے دوران آپ سے اور امام تفتازانی سے بہت دفعہ علمی نوک جھوک مباحثہ و مکالمہ اور مناظرہ کے مناظر پیش آئے جن میں استعارہ تمثیلیہ کا، استعارہ تبعیہ کو مستلزم ہونے نہ ہونے کے سلسلے میں ان دونوں حضرات کا مناظرہ کافی مشہور و دلچسپ ہے۔

مناظرہ کی بحث کچھ اس طرح ہے:

امام تفتازانی: استعارہ تمثیلیہ مستلزم ترکیب نہیں ہوتا ہاں کبھی کبھی استعارہ تبعیہ کے طور پر ہوتا ہے جیسے اللہ رب العزت کے ارشاد "**اولائك على هدى من ربهم**" میں ہے۔

امام جرجانی: اس پر کوئی دلیل پیش کیجئے کیوں کہ دعوی بغیر دلیل مسموع نہیں ہوتا۔

امام تفتازانی: علامہ زمخشری کا کلام ملاحظہ فرمائیں وہ فرماتے ہیں معنى الاستعلاء فى الآية مثل لتمكنهم من الهدى واستقارهم عليه و تمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشئ و ركب۔

ترجمہ: آیت میں استعلا کا معنی یہ ہے کہ اس میں ہدایت پر مسلمانوں کے ثابت و متمکن ہونے کی تمثیل ہے، جس میں مسلمانوں کی حالت کو اس شخص کی حالت سے تشبیہ دی گئی ہے جو کسی بلند شئی پر سوار ہو۔ علامہ طیبی نے ان کے کلام کی مراد ظاہر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: "هو استعارة تمثيلية واقعة على سبيل التبعية يدل عليه قوله "شبهت حالهم" "ترجمہ: زمخشری کے قول "لتمكنهم" کا مطلب یہ ہے کہ آیت میں استعارہ تمثیلیہ ہے جو تبعیہ کے طریقے پر واقع ہوا ہے اس پر زمخشری کا قول "شبهت حالهم" دال ہے۔ استعارہ اول کے سلسلے میں علامہ سکاکی کے کلام سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ایک حق پسند اور منصف مزاج انسان کے لیے اتنا کافی ہے اس پر کوئی اشکال ہے تو فرمائیں۔

امام جرجانی: جی مجھے اشکال ہے اور بہت بڑا اشکال ہے وہ یہ کہ استعارہ تبعیہ صرف مفردات میں ہوتا ہے نہ کہ مرکبات میں کیوں کہ استعارہ تبعیہ صرف معنی فعل اور متعلق معنی فعل میں ہوتا ہے جب کہ استعارہ تمثیلیہ صرف مرکبات میں ہوتا ہے نہ کہ مفردات میں لہٰذا استعارہ تمثیلیہ اور استعارہ تبعیہ جمع نہیں ہو سکتے یہ تو آگ اور پانی کا اجتماع ہے یہ کیسے ممکن ہے۔

امام تفتازانی: سید صاحب یہ تو کوئی بڑا اشکال نہیں کیوں کہ استعارہ تمثیلیہ کا مدار ترکیب پر نہیں ہے بلکہ مدار صرف اس پر ہے کہ وجہ شبہ متعدّد سے منتزع ہو۔

امام جرجانی: وجہ شبہ طرفین سے منتزع ہوتی ہے اور جب وجہ شبہ کا متعدّد سے منتزع ہونا ضروری ہے تو

طرفین میں تعدد ضروری ہو گیا۔

امام تفتازانی: متعدّد امور سے منتزع ہونا طرفین کے اندر ترکیب کو مستلزم نہیں یہ چیز ان کے ماخذ میں ہوگی نہ کہ ذات میں۔

امام جرجانی: ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ جب ہم مشبہ بہ کو چند امور سے منتزع کرنا چاہیں تو ان میں سے ہر ایک سے پوری طرح منتزع نہیں کر سکتے کیوں کہ مشبہ بہ بتمامہ کسی ایک سے منتزع ہو چکا تو مقصود حاصل ہو گیا اب کسی امر آخر سے اس کو منتزع کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے۔ لامحالہ کہنا پڑے گا کہ کوئی جز کسی سے اور کوئی جز کسی سے ماخوذ ہے۔

امام تفتازانی: انتزاع کبھی مجموعہ سے ہوتا ہے اور کبھی ایک امر سے بلحاظ امر آخر اور ان دونوں تقدیروں پر ترکیب لازم نہیں آتی۔

دونوں فاضلوں کے درمیان جب سوال وجواب کا سلسلہ بڑھا تو فیصلے کے لئے نعمان معتزلی کو حکم بنایا گیا جو کسی وجہ سے امام تفتازانی سے ناراض تھا چناں چہ اس نے موقع کا فائدہ اٹھاتے ہوئے سید صاحب کے حق میں فیصلہ کر دیا۔

(کشف الظنون)

تصنیف و تالیف:

سید شریف جرجانی ــــــ نے تدریسی مصروفیات کے ساتھ ساتھ اپنا اشہب قلم بھی دوڑایا اور مختلف علوم و فنون میں پچاس سے زیادہ گراں بہا تصانیف تحریر فرمائیں جو آج تک علما کے درمیان حد درجہ مقبول و مستند ہیں۔

١-.تفسیر الزهراوین -٢- شرح الفرائض السراجیه-٣-شرح متن الوقایه -٤- حاشیه شرح مطالع الانوار-٥-حاشیه شرح حکمة العین-٦-حاشیه شرح طوالع -٧- حاشیه شرح شمشیه -٨- شرح مواقف -٩- حاشیة التذکرة لطوسی -١٠-حاشیه چغمنی -١١- حاشیه کافیه -١٢-حاشیه تفسیر بیضاوی -١٣- حاشیه شرح مفتاح العلوم -١٤-حاشیه شرح مشکات -١٥- حاشیة الخلاصة للطیبی فی اصول الحدیث -١٦- شرح العوارف -١٧-حاشیه هدایه -١٨-حاشیه تجرید للطوسی -١٩-حاشیه مطول -٢٠-حاشیه مختصر -٢١-شرح هدایت الحکمة -٢٢-حاشیه شرح حکمة العین -٢٣- حاشیه شرح حکمة الاشراق -٢٤- شرح التحفه -٢٥-شرح الرضی -٢٦- الشریفیه علی شرح الکافیه -٢٧-حاشیه المتوسط-٢٨-حاشیة العوامل الجرجانیه -٢٩- رسالة الوضع -٣٠- شرح شك الاشارات للطوسی -٣١- حاشیة

التلو یح ،اوالتوضیح -۳۲- شرح النصاب ،(فارسی) -۳۳-اشکال التاسیس -۳٤-
شرح المختصر لعضد الدین -۳٥-شرح تحر یر اقلیدس للطوسی -۳٦- شرح قصیده
کعب بن زهیر -۳۷- رساله فی الوجود -۳۸- رساله فی الموجود -۳۹-رساله فی
الحرف -٤٠- رساله فی الصوت -٤١- صغری ، کبری -٤٢- نحو میر-٤۳- صرف
میر -٤٤- رساله فی مناقب الشیخ نقش بند -٤٤- رساله فی الآفاق والانفس -٤٥-
رساله فی علم الادوار -٤٦-رساله فی تعر یفات الاشیا -٤۷- الشریفیه فی المناظره .
(الفوائد البهیه فی تراجم الحنفیه .ص: ٥٤)

از: شارحِ میر قطبی

منطق پر ایک نظر

علوم عقلیہ میں منطق نہایت معرکہ آرا، فکر انگیز اور بصیرت افزا فن ہے جو بحیثیت فن بھی مشہور و معروف ہے اور دیگر علوم کے لیے تحصیل کا آلہ ہونے کی حیثیت سے بھی جانا جاتا ہے، اس فن کے غیر معمولی فوائد کے باعث زمانہ قدیم سے علما نے اس کے ساتھ خصوصی عنایات کا مظاہرہ فرمایا اور اپنی تدریس کے ساتھ طرح طرح کی وقیع تحریرات سے اس فن کو عروج بخشا اس میں متون، شروح، حواشی، تحریر فرمائے اس پر مستزاد یہ کہ آج تک یہ فن داخل نصاب ہے جس کی متعدّد کتابیں پڑھائی جاتی ہیں۔

منطق کی وجہ تسمیہ:

منطق عربی زبان کے لفظ نطق سے مشتق ہے اس طور پر کہ نطق کے تین معنی ہوتے ہیں۔

(۱) لفظ، کلام (۲) کلیات کا ادراک (۳) نفس ناطقہ۔

چوں کہ یہ فن کلام کو قوت بخشتا ہے اور ادراک کلیات کے ذریعہ صحیح راستے پر چلاتا ہے، اور کلام قوی اور درست روی سے نفس میں کمالات حاصل ہوتے ہیں اس لیے نطق سے اخذ کر کے اس فن کا نام منطق رکھ دیا احصاء العلوم میں فارابی نے تحریر کیا:

فان اللفظ العربی المنطق مشتق من النطق ذالك لان النطق يطلق على ادراك اللفظ وادراك الكليا ت وعلى النفس الناطقه ولما كان هذ الفن يقوى بالاولى و يسلك بالثانية مسلك السداد ويحصل بسببه كمالا ت الثالثة فاشتق منه اسم وهو المنطق۔

ترجمہ: منطق عربی زبان کا لفظ ہے، نطق سے مشتق ہے اس لیے کہ نطق کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے، تکلم، ادراک معقولات، نفس ناطقہ۔ چوں کہ یہ فن کلام میں زور پیدا کرتا ہے اور ادراک معقولات کے ذریعہ صحیح راہ پر گامزن کرتا ہے جس کے باعث نفس ناطقہ میں کمالات حاصل ہوتے ہیں اس لیے نطق سے ایک نام مشتق کر لیا وہ ہے منطق، یعنی منطق نفس ناطقہ کو کلام فصیح اور ادراک معقولات کا ملکہ اور قدرت عطا کرتا ہے جس سے نفس ناطقہ کے اندر کمالات پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس لیے تینوں اطلاقات کا لحاظ کرتے ہوئے اس کا نام منطق رکھا۔

(احصاء العلوم، کشاف اصطلاح الفنون)

منطق کی اصطلاحی تعریف:

مناطقہ کی اصطلاح میں منطق ایک ایسا آلہ قانونیہ ہے کہ جس کی رعایت ذہن کو خطافی الفکر سے بچاتی ہے۔اس مفہوم کو فن منطق میں ید طولی رکھنے والے ائمہ فن اور ارباب علم ودانش نے مختلف الفاظ سے تعبیر کیا ہے تاہم مفہوم اور حاصل سب کا ایک ہے سر دست چند عبارات پیش کرتا ہوں۔

(۱) المراد من المنطق ان یکون لدی الانسا ن آلة قانونية تعصم مرعاتها من ان یضل فی فکرہ .

ترجمہ: منطق سے مراد یہ ہے کہ انسان کو ایک ایسا آلہ قانونیہ حاصل ہو جائے جس کی رعایت اسے فکر میں غلطی سے بچالے۔(الاشارات والتنبیه)

(۲) المنطق علم یتعلم منه ضروب الانتقالات من الامور الحاصالة فی الذهن الی امور مستحصلة (الاشارات)

ترجمہ: منطق ایسا علم ہے جس کے ذریعہ امور حاصلہ سے امور مجہولہ کی طرف انتقالات کی قسمیں معلوم ہوتی ہیں۔

(۳) المنطق آلةقانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا فی الفکر فهو علم عملی آلی کما ان الحکمة علم فطری غیر آلی (التعریفات)

ترجمہ: منطق ایک ایسا آلہ قانونیہ ہے جس کی رعایت ذہن کو فکری غلطی سے بچاتی ہے۔لہٰذا وہ ایک عملی اور آلی فن ہے، جس طرح حکمت ایک فطری اور غیر آلی فن ہے۔

منطق کی تاریخ وتدوین:

کسی مقصد پر دلیل وبرہان پیش کرنا اور ترتیب مقدمات کے ذریعہ نتیجہ نکالنا اور افکار ذہنیہ کو خطافی الفکر سے بچانا اسی کا نام منطق ہے۔اور یہ کام ہر شخص اپنی طاقت وصلاحیت کے اعتبار سے کرتا ہے معمولی سے معمولی آدمی اور بڑے سے بڑا دانش منداس کی کوشش کرتا ہے تاہم فریق مخالف کو عاجز وساکت کرنے کے لیے اس علم کا منظم طریقے پر اظہار سب سے پہلے حضرت ادریس علیہ السلام نے کیا اور بطور معجزہ استعمال فرمایا پھر اسے یونانی حکمانے اپنایا اور اس فن کو اوجِ ثریا تک پہونچایا۔

یونان: اس کا نیا نام جمہوریہ ہیلینیہ ہے جنوب مشرقی یورپ میں جزیرہ نما بلقان کے نشیب میں واقع ایک ملک ہے،اس کی سرحدیں شمال میں البانیہ مقدونیہ اور بلغاریہ سے ملتی ہیں، مشرق میں ترکی سے ملتی ہیں، مغرب میں بحیرہ ایونی، اور جنوب میں بحیرہ ایجین واقع ہے۔(یونان وکی پیڈیا)

حکمائے یونان کا علمی مرکز یہی سرزمین ہے، اس سرزمین کے بارے میں کہنے والوں نے کہا ہے کہ یہاں جو چیز یاد کر لی جاتی ہے وہ کبھی فراموش نہیں ہوتی۔ سقراط، حکیم افلاطون، ارسطاطالیس، بطلیموس، ملینا صاحب طلسمات اور حکیم جالینوس وغیرہ ائمہ فن اسی سرزمین کے روئیدہ ہیں۔

پہلی تدوین:

اس فن کا سلسلہ سند کافی طویل ہے اور بہت دور تک جاتا ہے، حکمائے مشائین کے مطابق ان کی سند تعلیم حضرت لقمان تک پہنچتی ہے جو مشہور حکیم گزرے ہیں۔ مشہور فلسفی فیثاغورس حضرت لقمان حکیم کا شاگرد ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۵۳۶ برس پیشتر گزرا ہے، فیثاغورس کا شاگرد حکیم بقراط ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۴۶۰ برس قبل گزرا ہے، بقراط کا شاگرد سقراط ہے جو ۳۹۹ سال قبل مسیح گزرا ہے سقراط کا شاگرد افلاطوں ہے (۴۳۰/۳۳۸ق) اس کا شاگرد ارسطو ہے (۳۸۴/۳۲۲ق)، اس کا شاگرد، اسکندر افریدوسی ہے (۳۵۶/۳۲۳ق)، اور ساسطیون، ثامسطیون اور فرفریورس وغیرہ ہیں۔ (کشف الظنون)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے قبل فیثاغورس، بقراط، سقراط افلاطون وغیرہ بڑے بڑے حکما اور مناطقہ گزرے ہیں تاہم ان حضرات نے منطق وفلسفہ کو پوری طرح مدون نہیں کیا تھا یہ کام سب سے پہلے امام منطق وفلسفہ حکیم ارسطو نے انجام دیا، ارسطو نے حکمت اور منطق کو مدون کیا اور علوم عقلیہ کے سلسلے میں کئی اہم اور مفید کتابیں تحریر فرمائیں ان کی کتابوں کے اسما بالترتیب یہ ہیں، المنطقیا ت، الطبعیات، الالٰھیات، الخلقیات۔

المنطقیات میں چند کتابیں شامل ہیں (۱) قاطیغوریاس۔ یعنی المقالات۔ (۲) یار مینیاس۔ (العبارۃ۔ (۳) انالوطیقیاس (تحلیل القیاس)۔ (۴) انوطیقیا (البرھان)۔ (۵) طوبیقا۔ (۶) سوفسطیقا (المغالطۃ) (۷) ریطوریقا۔ (الخطابت) (۸) انوطیقیا

پہلی کتاب کو حنین نے عربی میں منتقل کیا اور فرفریورس اور فارابی نے اس کی تفسیر کی۔ دوسری کتاب کا حنین نے سریانی میں ترجمہ کیا اور اسحاق اور ان کے فرزند یعقوب کندی نے اس کی تفسیر لکھی۔ تیسری کتاب کا عربی ترجمہ تبود روس نے کیا، اور کندی نے اس کی تفسیر کی۔ چوتھی کتاب کا اسحاق کندی نے سریانی میں ترجمہ کیا، متی نے عربی میں ترجمہ کیا اور فارابی نے اس کی شرح کی۔ پانچویں کتاب کا سریانی زبان میں اسحاق کندی نے ترجمہ کیا اور یحیی بن عدی نے اسے سریانی سے عربی میں منتقل کیا اور فارابی نے اس کی تفسیر لکھی۔ چھٹی کتاب، کا ابن ناعمہ عبدالمسیح حمصی نے سریانی میں ترجمہ کیا، پھر سریانی سے عربی میں یحی بن عدی نے ترجمہ کیا۔ اور کندی نے اس کی تفسیر لکھی۔ ساتویں کتاب کو اسحاق کندی نے عربی میں منتقل کیا اور فارابی نے اس کی توضیح وتشریح کی۔ آٹھویں کتاب کا سریانی سے عربی میں ابوالبشر

متی بن یونس نے ترجمہ کیا۔

طبعیات والٰہیات میں تین کتابیں شامل ہیں۔(۱) السماع الطبیعی (۲) السماء والعالم۔ (۳) کتاب الکون والفساد۔ پہلی کتاب آٹھ مقالوں پر مشتمل ہے اسکندر نے اس کی تفسیر تحریر کی ہے۔ دوسری کتاب چار کتابوں پر مشتمل ہے افریدوسی نے اس کی شرح کی ہے تیسری کتاب کا حنین نے سریانی میں اور اسحاق نے عربی میں ترجمہ کیا ہے۔

اسلامی دور میں منطق کا آغاز وشہرہ:

آل مروان کے عہد حکومت میں ایک درباری حکیم خالد بن یزید بن معاویہ نام سے مشہور ومعروف تھے وہ اپنے وقت کے عظیم عالم وفاضل اور علم دوست تھے۔ انھوں نے سب سے پہلے فلاسفہ کی ایک جماعت کے ذریعہ یونانی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کرایا۔ اسلامی عہد میں ترجمہ کا یہ سب سے پہلا کارنامہ تھا، اس کے بعد خلیفہ ثانی ابو جعفر منصور عباسی کے دور میں منطق وفلسفہ اور طب ونجوم کا کچھ شور ہوا۔ خلیفہ فقہ ودیگر علوم وفنون کے ساتھ ساتھ فلسفہ ونجوم کا بھی بڑا شائق تھا، یہی وجہ ہے کہ اس نے شاہ روم سے کتاب اقلیدس اور طبعیات کی بعض کتابیں حاصل کیں پھر بطریق کے ذریعہ ان کا ترجمہ کراکر شائع کیا، خلیفہ منصور کے بعد منطق وفلسفہ کا بازار کافی سرد ہو گیا۔

۱۹۸ھ میں خلیفہ ہارون رشید کا بیٹا مامون تخت نشین ہوا تو دادا کی طرح پوتے نے بھی علم دوستی کا مظاہرہ کرتے ہوئے بیش قیمت تحفے تحائف پیش کر کے شاہ روم سے فلاسفہ کی کتابیں حاصل کیں اور ان کا گہرا مطالعہ کیا۔ مامون رشید نے شاہ روم سے جو کتابیں حاصل کیں ان میں اقلیدس بطلیموس۔ بقراط۔ جالینوس ارسطو، اور افلاطون کی کتابیں شامل ہیں۔ مامون نے حنین بن اسحاق کندی، ثابت بن فروہ اور ابن البطریق وغیرہ ترجمہ نگاروں کے ذریعہ ان کتابوں کے ترجمے کروائے، اور عام لوگوں کو ان کتابوں کو پڑھنے پڑھانے کی دعوت دی، وہاں کی عوام نے ان فنون میں کافی دل چسپی لی یہاں تک کہ مامون کے دور میں فلسفہ کا زبردست شہرہ ہو گیا، اور منطق وفلسفہ پر اس قدر زور دیا جانے لگا کہ بہت ہی کم عرصہ میں سلطنت عباسیہ اس میدان میں رومی سلطنت کے شانہ بشانہ کھڑی ہو گئی۔

اسلامی عہد کے نامور مترجمین:

یونانی زبان سے سریانی اور سریانی سے عربی یا براہ راست یونانی سے عربی میں ترجمے کا کام بہت سے علما اور فضلا نے بڑی عرق ریزی سے کیا تاہم ان مترجمین میں جن حضرات کی خدمات نمایاں اور مشہور ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

۱-اصطفن ۲-بطریق ۳-ابن یحیٰ حجاج بن مطر ۴-ابن ناعمہ عبد المسیح حمصی ۵-سلام الابرش ۶-حسین بن

بہریق ۷-ہلال بن ابی ہلال حمصی ۸-ابن لوی ۹-ابو نوح ابن الصلت ۱۰-ابن رابطہ (۱۱)-عیسیٰ بن نوح (۱۲)-قسطلان بن لوقا بعلبکی (۱۳)-حنین بن اسحاق (۱۴)-اسحاق (۱۵)-ثابت بن قرہ (۱۶)-ابراہیم بن الصلت (۱۷)-یحیٰ بن عدی (۱۸)-عبد اللہ بن مقفع (۱۹)-موسیٰ بن خالد (۲۰)-یوسف بن خالد (۲۱)-حسن بن سہل (۲۲)-بلادری (۲۳)-منکہ (۲۴)-ابن وحشیہ (۲۵)-ابو الفرج (۲۶)-ابو سلیمان سنجری (۲۷)-یحیٰ نحوی (۲۸)-یعقوب بن اسحاق کندی (۲۹)-ابو سلیمان محمد بن بکیر مقدسی (۳۰)-ابو تمام یوسف بن محمد نیشاپوری (۳۱)-ابو زید احمد بن سہیل بلخی (۳۲)-ابو الحارث حسن بن سہل قمی (۳۳)-ابو حامد احمد محمد اسفرائنی (۳۴)-ابو زکریا یحیٰ ضمیری (۳۵)-ابو نصر فارابی (۳۶)-طلحہ نسفی (۳۷)-ابو الحسن عامری (۳۸)-ابو علی ابن سینا وغیرہ۔

دوسری تدوین:

شیخ فارابی سے پہلے کے مترجمین کے ترجمے مخلوط غیر ملخص اور غیر مہذب تھے اسی حالت میں وہ فارابی تک پہنچے، حکیم فارابی نے شاہ منصور بن نوح سامانی کے حکم سے دوبارہ منطق کی تدوین کی اور "التعلیم الثانی" اپنی کتاب کا نام رکھا اس کے علاوہ اس فن کی تہذیب کر کے بہتر سے بہتر بنانے کے لیے فارابی نے دو درجن سے زیادہ کتابیں تحریر کیں اس لیے فارابی کو معلم ثانی کہا جاتا ہے فارابی کی کتابیں منصور کے کتب خانہ "صوان الحکمۃ" میں سلطان مسعود کے دور تک موجود تھیں۔

تیسری تدوین:

منطق کی تدوین میں فارابی کی کتابوں کا اہم کردار ہے تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ فارابی کی کتابوں کا صحیح طور سے مبیضہ نہیں ہو سکا تھا، جس کے باعث ان کی زیادہ تر کتابیں مسودہ کی صورت میں تھیں اس لیے شیخ ابو علی حسین بن سینا متوفی ۴۲۸ھ نے سلطان مسعود کے حکم سے اس کو تیسری مرتبہ خلعت تدوین پہنایا اور فارابی کی کتابوں سے اقتباس لے کر "کتاب الشفا" اور الاشارات والتنبیہ وغیرہ کتابیں لکھی۔ حاصل کلام یہ کہ منطق وفلسفہ کو سب سے پہلے ارسطو نے مدون کیا اس لیے وہ "معلم اول" کہلاتے ہیں دوسری مرتبہ ابو نصر محمد بن محمد فارابی نے مرتب کیا اور اس کے منتشر مضامین کو یکجا کیا اس لیے وہ "معلم ثانی" کے طور پر جانے جاتے ہیں اور شیخ فارابی کی کتابوں کے مسودات کی تبییض وتلخیص کا کام شیخ ابو علی حسین بن عبد اللہ معروف بہ ابن سینا نے سلطان مسعود کے حکم سے انجام دیا اس لیے وہ "معلم ثالث" کہے جاتے ہیں۔ اور آخری دور میں علامہ فضل حق خیر آبادی نے منطق و فلسفہ کے فروغ کے سلسلے میں جو گراں قدر خدمات انجام دی ہیں انھیں دیکھتے ہوئے علما نے آپ کو "معلم رابع" قرار دیا ہے، آئندہ سطور میں آپ کی خدمات کا مختصر بیان آرہا ہے۔

منطق کا مقام و مرتبہ:

علوم کے درمیان فن منطق کا کیا مقام و مرتبہ ہے اس سلسلے میں علما کے دو نظریات ہیں ایک یہ کہ منطق رئیس العلوم ہے یہ فارابی کا نظریہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ منطق کے ذریعہ دیگر فنون کے ضوابط کا بھی صحت وفساد اور قوت و ضعف عیاں ہوجاتا ہے اس لحاظ سے وہ دوسرے علوم پر حاکم ہوتا ہے، اس پہلو پر نظر کرتے ہوئے اسے رئیس العلوم اور سرچشمہ علوم قرار دیا ہے۔ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ یہ علم علوم آلیہ میں سے ہے دیگر علوم کسبیہ نظریہ کے اکتساب کا آلہ وذریعہ ہے خود مقصود بالذات نہیں ہوتا لہٰذا وہ خادم العلوم ہے، یہ شیخ ابن سینا کا مطمح نظر ہے، تاہم حقیقت میں ان دونوں نظریات کے درمیان کوئی تضاد نہیں اس لیے کہ شیخ فارابی نے منطق کو رئیس العلوم دوسری جہت سے قرار دیا ہے اور ابن سینا نے خادم العلوم دوسری جہت سے قرار دیا ہے اس کا واضح ثبوت یہ ہے کہ فارابی نے منطق کو مستقل فن اور رئیس العلوم قرار دینے کے باوجود اس کو دیگر فنون کے لیے ذریعہ اکتساب ہونا بھی تسلیم کیا ہے وہ لکھتے ہیں: صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى من شانها ان تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق من كل مايمكن ان يغلط فيه من المعقولات۔

ترجمہ: فن منطق فی الجملہ ایسے قوانین فراہم کرتا ہے جو عقل کو قوت بخشتے ہیں اور انسان کو حق و صواب کی طرف گام زن کرتے ہیں ان تمام عقلی مسائل میں جن میں غلطی کا امکان ہوتا ہے۔ (احصاء العلوم)

فضل و شرف:

منطق اپنی گوناگو خصوصیات اور متنوع فوائد کے باعث علما کی نظر میں بڑے فضل و شرف کا حامل ہے منطق کی قدر و منزلت کا یہ عالم ہے کہ علما نے اسے تمام علوم میں انسان کی ثقاہت اور رسوخ کا سرچشمہ مانا ہے، اس میں اشتغال رکھنے والوں کی ستائش اور اجتناب کرنے والوں کی سرزنش کی ہے۔

(۱) شیخ بو علی سینا نے فرمایا: المنطق نعم العون على ادراك العلوم كلها وقد رفض هذاالعلم وجحد منفعته من لم يفهمه.

ترجمہ: علم منطق تمام علوم کے ادراک و تحصیل میں بہترین معین و مددگار ہے، اس علم کے فوائد اور اہمیت سے وہی انکار کرتا ہے جو اسے سمجھتا نہیں ہے۔

(۲) امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں: من لم يعرف المنطق فلاثقه فى العلوم اصلا.

(مفتاح السعادة)

ترجمہ: جو منطق سے آشنا نہیں اسے کسی فن میں پختگی حاصل نہیں ہوتی۔

(۳)علامہ شامی نے فرمایا:سماه الغزالی معیار العلم وقد الف فیه علماء الاسلام ومنهم المحقق ابن الهما م.

ترجمہ:امام غزالی ـــــ نے منطق کو معیار علم قرار دیا ہے،اور علماے اسلام نے اس فن میں کتابیں تصنیف فرمائی ہیں ان علما میں امام ابن الہمام بھی ہیں۔

(۴) قاضی ثناء اللہ پانی پتی اپنے وصیت نامے میں تحریر فرماتے ہیں:وخواندن حکمت فلاسفہ لاشی محض است کمال دراں مثل کمال مطرباں است در علم موسیقی ہم فنے است از فنون حکمت وریاضی مگر منطق کہ خادم علوم ہمہ است خواندن اں البتہ مفید است۔

ترجمہ:حکمت وفلسفہ کو پڑھنا کوئی چیز نہیں اس میں کمال ایسا ہی ہے جیسے گویوں کو موسیقی میں کمال حاصل ہوتا ہے جو حکمت وریاضی کے فنون میں سے ایک فن ہے،ہاں منطق جو علوم کا خادم ہے اسے حاصل کرنا ضرور مفید ہے۔

(۵) حضرت شاہ عبد العزیز محدث دہلوی نے ایک رسالے میں فرمایا:اس کی حیثیت آلہ کی ہے اور آلہ کا حکم ہمیشہ اس چیز کا تابع ہوتا ہے جس کا اسے آلہ بنایا جائے پھر آپ نے توپ وبندوق کی مثال دے کر فرمایا:اگر حرب عبادت است مثل جہاد او نیز از قبیل عبادت خواہد شد۔اگر جنگ عبادت ہے جیسے جہاد تو اس کے آلات (توپ وبندوق)بھی از قبیل عبادت ہوں گے۔

(۶) امام غزالی نے احیاء العلوم میں فرمایا:علم منطق میں دلائل وبراہین اور تعریفات وحدود کے شرائط وعلل سے بحث ہوتی ہے اور ان چیزوں کی معرفت واجب علی الکفایہ ہے لہٰذا علم منطق کا سیکھنا بھی واجب علی الکفایہ ہوگا۔

علما کی ان عبارات سے واضح ہے کہ منطق کو علوم کے درمیان بڑا فضل وشرف حاصل ہے،کیوں کہ یہ فن فکری گہرائی، زرف نگاہی،اور خود اعتمادی بخشتا ہے،باطل نظریات کے رد وابطال اور عمدہ استدلال کا شعور دیتا ہے،علوم میں پختگی فراہم کرتا اشیا کے حقائق سے آگاہ کرتا،اور سب سے بڑھ کر یہ کہ علوم شرعیہ کی آستاں بوسی کا شرف رکھتا ہے جن کا مقدس اور فضل وشرف والا ہونا آفتاب نیم روز کی طرح عیاں ہے تو یہ فن بھی ضرور مقدس ومبارک اور لائق عنایت ہے،یہی وجہ ہے کہ مختلف فنون کے ماہرین بھی منطق کے مداح نظر آتے ہیں،اور اس فن کے ذکر خیر سے ان کی کتابیں مملو دکھائی دیتی ہیں۔

علوم متداولہ پر منطق کے اثرات:

منطق خادم علوم اور علوم آلیہ میں سے ہے،جس کے باعث تمام علوم پر اس کے گہرے اثرات پائے جاتے ہیں علوم عقلیہ کی دوسری شاخیں ہوں یا علوم عربیہ،جدل ومناظرہ ہو یا طب وجغرافیہ سب کی تحصیل میں منطق کا اہم

کردار ہوتا ہے، کیوں کہ کوئی بھی فن مقررہ اصطلاحات کی تعریف سے خالی نہیں ہوتا، بہت سے مقامات پر نوع جنس، فصل اور خاصہ کی بحث بھی آجاتی ہے، اسی طرح علوم عربیہ میں سے نحو کو لے لیجئے تو اس کے بعض مسائل کے افہام وتفہیم میں دلالت مطابقی، تضمنی اور التزمی کا کا سہارا لینا پڑتا ہے، اور ظاہر ہے تعریف کی اقسام و شرائط، کلیات خمس اور انواع دلالت کا شعور ہمیں منطق سے ملتا ہے۔ یونہی ہر فن میں کوئی دعوی بغیر دلیل مسموع نہیں ہوتا ہے اور دلیل کیا چیز ہے دلیل کیسے مرتب کی جاتی ہے، اثبات دعوی کے لیے اس کے شرائط کیا ہیں، اس کی اساسی قسمیں کیا ہیں، مقدمات کے یقینی اور غیر یقینی ہونے کے اعتبار سے کتنی قسمیں ہیں، مقدمات کے دعوی یا نقیض دعوی کو مستلزم ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے کتنی قسمیں اور، دلیل تطبیق، تضایف اور تسلسل وغیرہ کا اجرا کیسے ہوتا ہے یہ تمام تر تفصیلات ہمیں فن منطق فراہم کرتا ہے جو ابطال باطل اور ردو مناظرہ میں کافی کار آمد ہوتی ہیں۔

علم کلام پر منطق کے اثرات:

علوم شرعیہ میں جو سب سے مقدم ہے وہ علم عقائد وکلام ہے اور اس فن پر منطق کی چھاپ اتنی گہری ہے کہ ہر ہر عقیدہ منطقی دلائل سے مزین ہے اور متاخرین علما کی بعض کتابیں تو اس قدر منطقی رنگ لیے ہوئے ہیں کہ انھیں دیکھ کر پہلی نظر میں یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے کہ عقائد کی کتاب ہے یا منطق کی سرے دست شرح عقائد نسفی اور خیالی سے دو ایک نمونے پیش کرتا ہوں جنھیں پڑھ کر شرح مقاصد، شرح مواقف، مسائرہ اور مسامرہ کے منطقی دلائل کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

(۱) اعیان کے حادث ہونے پر دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

اما الاعیا ن فلانها لاتخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث .

(۲) وحدانیت باری تعالی پر دلیل تمانع پیش کرتے ہوئے فرمایا:

لوكا ن ألهان لأمكن بينهما التمانع بان ير يد احدهما حركة ز يد والآخر سكونه وحينئذ اما ان يحصل الامر ان فيجتمع الضدان و الا فيلزم عجز احدهما.

(۳) اسی مقام پر حاشیہ خیالی میں فرمایا:

لواجتمع ارادتهما على حركة ز يد فإن وجد ت باحدى ارادتهما يلزم على حركة ز يد فإ ن وجدت بإرادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلوم واحد وان وجدت بإحدى الارادتين لزم عجز الآخر (حاشيه خيالى ص ٥٦)

(۴) ترکیب واجب کی نفی پر دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

وان الواجب لو ترکب فأجزاءه اما ان تتصف بصفات الکمال فیلزم تعددا لواجب او لا فیلزم النقص والحدوث.

اس طرح پوری کتاب منطقی دلائل سے پر ہے دلیل کہیں قضایا حملیہ سے مرکب ہے کہیں، شرطیہ متصلہ سے تو کہیں منفصلہ سے قیاس کہیں اقترانی ہے تو کہیں استثنائی ہے کہیں شکل اول پر مرتب ہے کہیں دیگر اشکال پر۔ اور ظاہر ہے ان مباحث کو سمجھنا ہے تو منطق سے آگاہی ضروری ہے۔

فقہ اور اصول پر منطق کے اثرات:

علوم شرعیہ میں سے فقہ، اصول فقہ، اور اصول حدیث پر بھی اس فن کا خاصا اثر پایا جاتا ہے خاص طور سے ان کتابوں میں جن میں مسائل کے ساتھ دلائل بھی بیان کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے اس کے نمونے کے طور پر ہدایہ اور مسلم الثبوت کو پیش کیا جاسکتا ہے صاحب ہدایہ کا اسلوب یہ ہے کہ وہ مسئلے پر نقلی دلیل پیش کرنے کے ساتھ عقلی دلیل بھی پیش کرتے ہیں اور بعض اوقات ایک کے بعد ایک کئی دلیل عقلی ذکر کر دیتے ہیں جس سے یہ اشارہ مقصود ہوتا ہے کہ پہلی دلیل لمی ہے دوسری دلیل انی ہے اور ظاہر ہے کہ ہدایہ کی دلیل لمی اور انی سمجھنا ہے تو منطق سے شناسائی ناگزیر ہے، مقدمہ ہدایہ آخرین میں ہے:

ومنهاانه ربما یذکر دلیلاً عقلیاً بعد العقلی کأنه یؤمی الی لمه قال فی نتائج الافکار دأب المصنف انه یقول بعدذکر دلیل علی مدعی وهذالانه الخ و یر ید به ذکر دلیل لمی بعد ان ذکر دلیلاانیا.

یونہی مسلم الثبوت میں زبردست انداز میں اصول فقہ اور اصول حدیث کو منطقی جامہ پہنایا ہے جو اس کا مطالعہ کرنے والوں پر پوشیدہ نہیں ہے۔ جب کہ کتبِ تفسیر مثلاً بیضاوی اور تفسیر کبیر بھی منطقی دلائل سے مزین ہیں۔

منطق پر علما کی تنقیدات کا محمل:

منطق کے سلسلے میں شروع سے ہی دو طرح کے نظریات رہے ہیں علما کی ایک جماعت اسے خادم علوم، معیار علم قرار دیتی ہے اور منطق کو دیگر تمام فنون میں پختگی کا باعث مانتی ہے اور اس کی ستائش کرتی ہے تو ایک جماعت شدید ترین الفاظ میں اس کی مذمت کرتی ہے اور اس کی تحصیل و انہماک کو حرام بتاتی ہے، اس نظریہ کے علما اپنے موقف میں اس قدر سخت ہیں کہ منطق کے ردو ابطال پر پوری پوری کتابیں تحریر کر دی ہیں۔ سب سے پہلے یحی نحوی نے ارسطو کے رد میں کتاب لکھی اس کے بعد نظام معتزلی، اور ابو علی جبائی اس میدان میں اترے پھر تیسری صدی میں حسن بن موسی نوبختی نے "کتاب الآراو الدیانات" لکھی اور منطق ارسطو کے اہم مسائل کی تردید کی، چوتھی

صدی ہجری میں قاضی ابوبکر باقلانی نے ”دقائق“ کے نام سے ایک کتاب تحریر فرمائی جس میں متقدمین کی منطق کا رد فرمایا، پانچویں صدی ہجری میں عبدالکریم شہرستانی نے ارسطو کی تردید میں ایک کتاب تحریر فرمائی اور منطقی انداز میں اس پر دلائل نقض قائم فرمائے، اسی صدی میں امام غزالی نے ”تھافۃ الفلا سفۃ“ تحریر فرمائی، چھٹی صدی ہجری میں شیخ شہاب الدین مقتول نے ”حکمۃ الاشراق“ اور ”مطاع و مطارحات“ لکھ کر منطق کے پرخچے اڑادئے سا تویں صدی میں ابوبکر بغدادی نے منطق کے رد میں ”المعتبر“ نامی کتاب لکھی، پھر منطق کے رد میں امام رازی کی تحریریں تابوت کی آخری کیل ثابت ہوئیں۔ ان کے علاوہ متعدّد علمانے سخت الفاظ میں اس پر طعن کیا ہے۔

(۱) امام جلال الدین سیوطی نے فرمایا:

انہ یحرم علوم الفلسفۃ کالمنطق لاجماع السلف واکثر المفسرین المعتبرین من الخلف ممن صرح بذالك ابن الصلاح والنووی و خلق لایحصون.

ترجمہ: علماے سلف اور اکثر معتبر مفسرین کے اجماع کے مطابق منطق جیسے علوم فلسفہ کا سیکھنا حرام ہے، اور جن لوگوں نے اس کی حرمت کی صراحت کی ہے ان میں ابن الصلاح، امام نووی اور علما کی ایک بڑی جماعت شامل ہے۔ (شرح فقہ اکبر ص ۴)

(۲) ملاعلی قاری نے امام غزالی کے حوالے سے تحریر فرمایا:

الی التحریم ذھب الشافعی ومحمد واحمد بن حنبل وسفیان وجمیع ائمۃ الحدیث من السلف.

ترجمہ: اس کی حرمت کی طرف گئے ہیں امام شافعی، امام محمد، احمد بن حنبل، سفیان اور تمام اسلاف محدثین۔ (مرجع سابق)

(۳) بعض علمانے فرمایا: لوکان الکتاب فی المنطق ونحوہ تجوز اھانتہ.

ترجمہ: اگر کتاب فن منطق میں ہے تو اس کی توہین جائز ہے۔ (شرح فقہ اکبر)

(۴) امام ابن حجر مکی نے تحریر فرمایا:

اماالاشتغال بالفلسفۃ والمنطق فقد افتی بتحریمہ ابن الصلاح وشنع علی المشتغل بھما واطال فی ذالك.

ترجمہ: منطق وفلسفہ میں اشتغال کے بابت امام ابن الصلاح نے حرمت کا فتوی دیا، اور اس فن میں اشتغال رکھنے والے پر سخت انداز میں زبان طعن دراز کیا ہے۔ (فتاوی حدیثیہ ص ٦٨)

(۵) جامع الرموز میں ہے:

یجوز الاستنجاء باوراق المنطق اذاکان خالیا عن ذکر اللہ تعالی۔

ایسا ہی بعض شافعیہ نے بھی لکھا ہے۔

ان تمام اقوال و نظریات کا محمل متقدمین مناطقہ کی منطق ہے جو بہت سے باطل اور گمراہ کن افکار و نظریات پر مشتمل تھی مثلا (۱) عالم قدیم ہے (۲) اجسام کے مادے قدیم ہیں، (۳) صورت جسمیہ اور نوعیہ قدیم ہے، (۴) عقول عشرہ اور نفوس قدیم ہیں، (۵) بعض چیزیں خود زیادہ استحقاق ایجاد رکھتی ہیں اگر اللہ تعالی انھیں نہ بنائے تو بخیل ٹھرے اور ترجیح مرجوح لازم آئے۔ (٦) عقول عشرہ تمام عیب ونقصان سے پاک و منزہ ہیں اور محال ہے کہ تمام عالم میں کوئی ذرہ کسی وقت اس کے علم سے غائب ہوجائے۔ (۷) نہ کوئی شی نابود تھی نہ کبھی نابود ہوگی بلکہ جسے ہم کہتے ہیں اب تک نہ تھی وہ فقط پوشیدہ تھی اور جسے کہتے ہیں اب نہ رہی وہ صرف مخفی ہوگئی حقیقۃ ہر چیز ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔

اس طرح کے خلاف شرع اوہام وخیالات پر مشتمل منطق کی تعلیم وتعلم حرام ہے اور علمائے اسلام کی منطق جو اس طرح کے خرافات سے پاک ہے اسے بقدر حاجت حاصل کرنے میں کوئی حرج نہیں بلکہ امام غزالی کے بقول واجب کفایہ ہے البتہ اس میں حد درجہ اشتغال وانہماک ممنوع ہے یعنی منطق میں اس قدر مشغول ومنہمک ہوجائے کہ علوم شرعیہ سے بے گانہ ہوجائے اور منطق کی موشگافیوں میں بے سود زندگی گنوائے یہ منع ہے۔

در مختار میں ہے:

وتعلم العلم یکون فرض عین وحراما وھو فلسفۃ ودخل فی الفلسفۃ المنطق (ملتقطاً)

ترجمہ: علم سیکھنا فرضِ عین بھی ہوتا ہے اور حرام بھی ہوتا ہے، وہ ہے فلسفہ اس میں منطق بھی داخل ہے۔

اسی کے تحت ردالمحتار میں ہے :

والمراد بہ المذکور فی کتبھم لاستدلال علی مذاھبھم الباطلۃ اما منطق الاسلامیین الذی مقدماتہ قواعد اسلامیۃ فلاوجہ للقول بحرمتہ. (مقدمہ ردالمحتار ص۱۲۶)

ترجمہ: اس سے مراد وہ منطق ہے جو ان کے باطل مذاہب پر استدلال کے لیے ان کی کتابوں میں مذکور ہے رہ گئی اہلِ اسلام کی منطق جس کے مقدمات اسلامی قواعد پر مبنی ہیں تو اس کی حرمت کا قول کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

امام احمد رضا علیہ الرحمۃ نے فرمایا: میں نہیں کہتا کہ منطق اسلامیاں، ریاضی، ہندسہ وغیرہ اجزائے فلسفہ نہ پڑھو پڑھو مگر بقدر ضرورت پھر ان میں انہماک ہرگز نہ کرو بلکہ اصل کار علوم دینیہ سے رکھو راہ یہ ہے۔

(مقامع الحدید علی خد المنطق الجدید ص/٦٤)

آپ مزید فرماتے ہیں:نفس منطق ایک علم آلی وخادم اعلی الاعالی ہے اس کے اصل مسائل یعنی مباحث کلیات خمسہ وقول شارح وتقاسیم قضایاوعکوس وصناعات خمس کے تعلم میں اصلا حرج شرعی نہیں اور نہ ہی یہ مسائل شریعت مطہرہ سے کچھ مخالفت رکھیں۔(فتاوی رضویہ)

ہندستان میں منطق کافروغ:

غیر منقسم ہندستان میں علم منطق کی تعلیم وتعلم کاسلسلہ نہایت درازاور اس کی تاریخ بہت قدیم ہے تاہم گیارہویں صدی ہجری کے بعد سے ملک کے مختلف بلاد وامصار میں لوگوں کااس فن سے زیادہ اشتغال ہو گیا،اس وقت سے اب تک ہندستان میں جن مراکز سے منطق کے سوتے پھوٹے ان میں دو مراکز خاص طور سے قابل ذکر ہیں:(۱) لکھنوی دانش گاہ۔(۲)خیر آبادی دانش گاہ۔ان دونوں مراکز علمیہ سے فارغ ہونے والے فضلا اوران کے تلامذہ در تلامذہ کے ذریعہ پورے ہندستان میں معقولات کازبردست فروغ ہوا۔

لکھنوی دانش گاہ:

پہلی درس گاہ کے خشت اول اور مدار سند ملانظام الدین فرنگی محلی ہیں ہندستان کے بیشتر سلسلہ علم آپ ہی کے واسطے سے آگے بڑھتے ہیں،آپ درس نظامی کے بانی اور مرتب اول ہیں آپ کے تلامذہ میں تین شخصیات کوخصوصی شہرت حاصل ہے(۱)صاحبزادے بحرالعلوم ملاعبدالعلی فرنگی محلی علیہ الرحمۃ (۲)ملاحمد اللہ سندیلوی،(۳)ملاکمال الدین سہالوی۔یہ تینوں حضرات آسمان علم وفضل کے چمکتے ہوئے سورج تھے جامع معقول ومنقول اور باکمال مدرس تھے،انھوں نے اپنی حیات میں ہزاروں تشنگان علم ومعرفت کوسیراب کیااور علوم شرعیہ وعقلیہ دونوں کی زبردست اشاعت فرمائی۔ماضی قریب کے ممتاز ناقد ومحقق علامہ اسید الحق قادری لکھتے ہیں:برصغیر ہندوپاک میں گیارہویں صدی ہجری کے بعد معقولات کی درس وتدریس کے اکثر سلسلے ملانظام الدین فرنگی محلی کے توسط سے آگے بڑھتے ہیں جومشہور درس نظامی کے بانی ہیں ملانظام الدین کے تلامذہ میں ان کے صاحبزادے بحرالعلوم ملاعبدالعلی فرنگی محلی (وفات:۱۲۲۵ھ/۱۸۱۰ء)سے سلسلہ فرنگی محل آگے بڑھے ملانظام الدین کے دو اور باکمال شاگرد ملاکمال الدین سہالوی(وفات:۱۱۷۵ھ/۱۷۶۱ء)اور ملاحمد اللہ سندیلوی(وفات:۱۱۶۰ھ/۱۷۴۷ء)تھے ان دونوں حضرات سے ملااعلم سندیلوی(وفات:۱۱۹۸ھ/۱۷۸۳ء)نے اخذعلم کیاملااعلم سندیلوی اپنے زمانے کے باکمال مدرس اور معقولی تھے۔آپ کے بارے میں مولاناسید سلیمان ندوی نے لکھا"فضل وکمال کایہی وہ نخل بارآور ہے جس سے خیر آباد کی وہ شاخ نکلی ہے جوپھیل کرخودایک مستقل سلسلہ بن گئی اور جوسلسلہ خیر آباد کے نام سے مشہور ہے"۔(خیر آبادیات)

خیر آبادی دانش گاہ:

لکھنوی دانش گاہ کے بعد فنون عقلیہ کے فروغ میں جس نے قابل قدر کارنامہ انجام دیا ہے اس میں خیر آبادی درس گاہ کی خدمات آب زر سے لکھے جانے کے قابل ہیں اس درس گاہ کے بانی حضرت علامہ فضل امام خیر آبادی علیہ الرحمۃ ہیں، آپ نے ملا اعلم سندیلوی کے تلمیذ مولانا عبدالواجد خیر آبادی سے اکتساب علم فرمایا اور خیر آباد کی سرزمین پر مسند درس سجائی اور اس دریائے علم وفضل سے ایک جہان کو سیراب کیا آپ کے بعد آپ کے فرزند ارجمند علامہ فضل حق خیر آبادی آپ کی علمیت، فضل وکمال، فنی مہارت، اور تدریسی خدمات کے سچے وارث ہوئے جن کی ذات سے منطق وفلسفہ اور حکمت وکلام کا اس قدر فروغ ہوا کہ ابن سینائے وقت کہے جانے لگے۔ ملک کے گوشے گوشے سے آکر طلبہ آپ سے اکتساب علم کرتے تھے، اور میں نے ایک خیر آبادی فاضل کی زبانی سنا کہ جس وقت علامہ کے علم وفضل کا سمندر موجیں مار رہا تھا اس وقت سمرقند وبخارا کے غواص بھی اس سے موتیاں نکالا کرتے تھے۔ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

(علامہ فضل امام خیر آبادی) مرحوم کے جانشین صاحبزادہ اور شاگرد مولانا فضل حق خیر آبادی تھے جن کے دم عیسوی نے معقولات میں وہ روح پھونکی کہ ابن سینائے وقت مشہور ہوئے دیار واطراف سے طلبہ نے ان کی طرف رجوع کیا اور منطق وفلسفہ کو نئے طور سے ملک میں رواج دیا شروح وحواشی کی بڑی بڑی کتابیں جو متاخرین کی نتائج طبع تھیں داخل درس ہوئیں۔ (حیات شبلی: ۲۳)

علامہ فضل حق خیر آبادی علیہ الرحمۃ کی تدریسی خدمات اور ان کے علمی فیضان کا تذکرہ کرتے ہوئے مزید لکھتے ہیں: مولانا فضل حق خیر آبادی کے تلامذہ اور ان کے تلامذہ در تلامذہ نے سارے ملک میں پھیل کر علوم معقول کو بڑی رونق دی اور وہ بڑے باکمال مدرس ثابت ہوئے، ان بزرگوں میں سے تین ارباب کمال کی درس گاہوں کو خاصی شہرت حاصل ہوئی مولانا عبدالحق خیر آبادی خلف الصدق مولانا فضل حق خیر آبادی، مولانا برکات احمد ٹونکی، مولانا ہدایت اللہ خاں رام پوری ثم جون پوری۔ مولانا عبدالحق خیر آبادی نے روسائے رام پور کی قدر دانی سے رامپور کو اپنے فضل وکمال سے منور کیا مولانا برکات احمد صوبہ بہار میں ضلع مونگیر کے ایک گاؤں کے تھے ان کے والد حکیم دائم علی ٹونک جا کر رہ گئے تھے مولانا برکات احمد صاحب نے رئیس ٹونک کی قدر شناسی سے ٹونک کو علم وفضل کا مرجع بنایا مولانا ہدایت اللہ خاں رام پور سے جون پور آئے اور مدرسہ شیخ امام بخش میں علم وفضل کی مجلس آراستہ کی ان میں سے ہر ایک کی درسگاہ سے سیکڑوں علما تعلیم پا کر نکلے۔ (حیات شبلی ر ۲۳ بحوالہ خیر آبادیات ص ر ۳۵)

مولانا عبدالسلام خاں رام پوری لکھتے ہیں: تیرھویں صدی میں معقولات کی گرم بازاری میں جس طرح اساتذہ فرنگی محل خصوصاً بحر العلوم، ملا حسن اور ان کے تلامذہ ومنتسبین کو دخل رہا ہے اسی طرح چودھویں صدی میں یہ تسلسل

خیر آبادی خاندان اور ان کے تلامذہ ومنتسبین سے جاری رہا جو چودھویں صدی کے نصف اول سے کچھ زیادہ پر محیط ہے، مولانا عبد الحق خیر آبادی شمس العلما مولانا ہدایت علی بریلوی، مولانا ہدایت اللہ خاں رام پوری، مولانا فضل حق رام پوری حکیم برکات احمد ٹونکی وغیرہ فضلائے نصف اول اور اس کے بعد کے لوگ ہیں۔

(برصغیر کے علماء معقولات ص ۵۶، بحوالہ خیر ابادیات ص ۳۵)

ان تاریخی شواہد سے روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ منطق اور حکمت وکلام کے فروغ واستحکام میں خیر آبادی دانش گاہ نے نا قابل فراموش خدمات انجام دی ہیں اور ملک کے ہر خطے میں شمع علم روشن کرکے ایک عالم کو روشن وتابناک بنایا ہے۔

موجودہ عہد میں سلاسل علم اور خیر آباد:

اس وقت ہندستان میں جو علما فضلا ومدرسین خدمات انجام دے رہے ہیں اس میں تمام تر کا سلسلہ سند کسی نہ کسی واسطے سے مدرسہ خیر آباد سے ضرور جڑتا ہے، اس اجمال کی قدرے تفصیل یہ ہے کہ علامہ فضل حق خیر آبادی چشتی علیہ الرحمہ کی درس گاہ سے ہزاروں تشنگان علم ودانش بہرہ ور ہوئے تاہم ان میں سے درج ذیل چار شخصیات کو عالمی شہرت حاصل ہوئی۔

(۱) علامہ عبد الحق خیر آبادی چشتی (۲) تاج الفحول مولانا عبد القادر بدایونی

(۳) استاذ العلما مولانا ہدایت اللہ صاحب رام پوری (۴) علامہ فیض الحسن سہارن پوری علیہ الرحمۃ۔

(۱) علامہ عبد الحق چشتی خیر آبادی علیہ الرحمۃ کی درس گاہ سے سیکڑوں طلبہ نے اخذ علم کیا اپنے اپنے وقت کے عبقری دہر ثابت ہوئے آپ کے شاگرد علامہ برکات احمد ٹونکی نے ٹونک میں مدرسہ ٹونک کی بنیاد رکھی اس مدرسے سے کثیر تعداد میں فضلا فارغ التحصیل ہوئے جن میں علامۃ الہند مولانا معین الدین اجمیری بھی شامل ہیں جنھوں نے ملک کے مختلف خطوں میں درس وتدریس کا فریضہ انجام دیا آپ کی ذات سے علوم عقلیہ اور شرعیہ دونوں کا خوب فروغ ہوا۔

(۲) تاج الفحول علامہ عبد القادر بدایونی کی ذات قدسی صفات سے بھی خیر آباد کے فیضان علمی کی زبر دست اشاعت ہوئی آپ کے تلامذہ میں حافظ کلام باری وصحیح بخاری علامہ سید عبد الصمد چشتی علیہ الرحمۃ صاحبزادے علامہ عبد المقتدر بدایونی اور مولانا محب احمد بدایونی وغیرہ علما سے خیر آباد کا علمی اور روحانی دونوں طرح کا فیضان عام ہوا۔

حافظ بخاری، حضرت علامہ سید عبد الصمد چشتی علیہ الرحمۃ، ۱۴؍ شعبان المعظم ۱۲۶۹ھ مطابق جنوری ۱۸۵۳ء میں سرزمین سہسوان پر وارد دنیا ہوئے، ۴؍ سال ۴؍ مہینہ کی عمر میں تحصیل علم کا آغاز فرمایا، سات سال کی عمر میں قرآن کریم کا حفظ مکمل فرمالیا، اور ۱۴؍ برس کی عمر میں تمام علوم عقلیہ ونقلیہ کی تحصیل سے فارغ ہو گئے، اس دس سالہ مدت

میں علامہ سخاوت حسین سہسوانی، علامہ فضل رسول بدایونی، علامہ عبدالقادر بدایونی، اور سفر حرمین شریفین کے دوران علامہ یوسف بن مبارک بن حمدون یمنی مدنی جیسے اکابر علما و فضلا، اور فقہا و محدثین سے اکتساب علم فرمایا۔ ۱۷ر جمادی الاخرہ، ۱۳۲۳ھ میں آپ کی وفات ہوئی۔

آپ قرآن کریم، صحیح بخاری، دلائل الخیرات، حصن حصین، اور قاضی مبارک کے حافظ تھے، علم تفسیر، حدیث، فقہ، بلاغت، منطق، فلسفہ، وغیرہ وعلوم متداولہ میں ید طولیٰ رکھتے تھے، ردو مناظرہ، احقاق حق، وابطال باطل آپ کا محبوب مشغلہ تھا، تقریبا ۳۹ر سال خلق کی رشد وہدایت اور اعلاے کلمۃ اللہ میں سرگرم عمل رہے، شیعہ، وہابی، دیوبندی، صلح کلی، وغیرہ فرق باطلہ، اور فتنۂ شش مثل کے رد میں ایک درجن سے زیادہ کتابیں تصنیف فرمائیں، بایں ہمہ درس و تدریس کا سلسلہ بھی پوری آب و تاب کے ساتھ جاری رہا، آپ کے تلامذہ میں صاحبزادے حضرت علامہ سید مصباح الحسن چشتی، میر سید یعقوب علی، اور نواب چھٹن صاحب جھانسوی وغیرہ قابل ذکر ہیں آپ پر خیر آبادی علم و فضل کا رنگ اس قدر غالب تھا کہ دوران درس بھی خیر آبادی طرز تفہیم اور طریق تدریس سے سر مو تجاوز نہیں فرماتے تھے ، فن کی نہایت اہم اور منتہی کتابوں کو بڑے محققانہ انداز میں پڑھاتے تھے، اور طالب کے ذہن میں اتار دیتے تھے ، دادا استاذ علامہ فضل حق خیر آبادی علیہ الرحمۃ کا رسالہ "الروض المجود فی وحدۃ الوجود" اس شان سے پڑھاتے تھے کہ بغیر مطالعہ ایک ہی مجلس میں پوری کتاب کی تقریر فرمادیتے تھے، تلامذہ کے اعتراضات اور ان کے جوابات اس پر مستزاد ہوتے تھے، نامور علما آپ سے شرف تلمذ کو باعث افتخار سمجھتے تھے.

آپ کے سوانح نگار حکیم ظہیر السجاد صاحب لکھتے ہیں: میرے حضرت مرشدی، ومولائی (علامہ سید مصباح الحسن صاحب) فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت جھانسی تشریف لے گئے، میں ہم رکاب تھا، وہاں اس زمانے میں نواب چھٹن صاحب تلمیذ مولانا عبدالحق خیر آبادی، و مرید نقیب الاشراف بغداد، مقیم تھے، انھوں نے حضرت قبلہ عالم کی تشریف آوری سننے کے بعد حضرت کی خدمت میں حاضری دینا شروع کی، روزانہ بلاناغہ یہ معمول تھا کہ بعد نماز فجر کے آتے اور کم از کم دو گھنٹہ حاضر رہتے، (پھر چلے جاتے) اور عصر کی نماز حضرت کی اقتدا میں پڑھتے اور بعد نماز مغرب واپس جاتے، حضرت قبلۂ عالم تقریبا ایک ماہ سے زائد وہاں تشریف فرما رہے۔ ایک روز نواب صاحب حسب معمول بعد نماز فجر حاضر ہوئے اور اپنے دادا استاذ حضرت امام منطق وفلسفہ حضرت مولانا، فضل حق صاحب خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ "الروض المجود فی وحدۃ الوجود" عربی لے کر آئے اور عرض کیا میں اسے سمجھنا چاہتا ہوں ، حضرت نے بغیر مطالعہ فرمائے اور نظر ڈالے فرمایا پڑھئے انھوں نے بسم اللہ کی "با" سے شروع کیا وہ پڑھتے جاتے تھے اور حضرت اس کا مفہوم بیان فرماتے جاتے تھے درمیان میں نواب صاحب اعتراض بھی کرتے تھے اور حضرت اس کا جواب بھی دیتے تھے، صبح تقریبا ایک گھنٹہ دن چڑھے یہ جلسہ شروع ہوا اور بارہ بجے جب گرمیوں کا

موسم تھا تمت کی "تا" پر نواب صاحب پہنچے ،درمیان میں حضرت کسی سے نہ مخاطب ہوئے اور نہ بات کی ،جس وقت رسالہ ختم ہوانواب صاحب مضطربانہ پیروں پر گرپڑے اور عرض کیامیں نے اس رسالہ کو سبقا سبقا اپنے استاذ حضرت مولانا عبد الحق صاحب سے پڑھا تھامگر واللہ حضور نے بجنسہ وہی تقریر فرمائی جو حضرت مولانا صاحب کیا کرتے تھے نہ ایک لفظ کم نہ ایک لفظ زیادہ ہوا، حضرت قبلہ عالم نے ہنس کر فرمایا،نواب صاحب !آج آپ ایک ایسے ملے کہ جو اتنی دیر میرے سامنے قائم رہ سکے۔(ملفوظ مصابیح القلوب ص ۷۰/۷۱ ملخصا)

(۳)مولانا ہدایت اللہ خاں رام پوری: رام پور اور جون پور کی درس گاہوں میں سالہا سال تک اپنے علم کا دریا بہاتے رہے جس کے نتیجے میں ایک جہان آپ سے مستفید ہوا،آپ کے تلامذہ میں ایسے ایسے نابغہ روزگار اور باکمال علما پیدا ہوئے جو آگے چل کر خود علم کے تناور درخت اور مدار سند قرار پائے آپ کے تلامذہ میں صدر الشریعہ علامہ امجد علی اعظمی علیہ الرحمۃ ،رئیس الفقہا علامہ سید مصباح الحسن چشتی علیہ الرحمۃ ،اور مولانا یار محمد بندیالوی خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ ایک کثیر التلامذہ استاذ و مدرس ہونے کے ساتھ ساتھ نامور فقیہ و محدث بھی تھے آپ کے ہزاروں نامور تلامذہ میں اشاعت علم کے حوالے سے حافظ ملت علامہ عبد العزیز محدث مرادآبادی علیہ الرحمۃ کی ذات زیادہ نمایاں ہے ،آپ نے مدرسہ اشرفیہ سے باضابطہ اپنے تدریسی سفر کا آغاز فرمایا جو جامعہ شرفیہ پر آکر ختم ہوتا ہے اس جامعہ کے فارغین مختلف ممالک میں خدمت دین متین اور فروغ علم میں مصروف ہیں جن کے توسط سے پوری دنیامیں خیرآبادی فیضان پہونچ رہا ہے۔

رئیس الفقہا حضرت علامہ سید مصباح الحسن چشتی علیہ الرحمۃ حضرت مولانا ہدایت اللہ صاحب کے ارشد تلامذہ میں سے تھے ،جامع معقول و منقول تھے حدیث ،تفسیر ،فقہ ،منطق ،فلسفہ ،تجوید و قرات ،تصوف تاریخ ،نجوم وغیرہ علوم پر مکمل دسترس رکھتے تھے ۱۳۳۸ھ میں علوم عقلیہ نقلیہ کی تحصیل سے فارغ ہوئے اور ۱۳۸۴ھ تک مسلسل ۵۶ سال تک قوم کی رشد و ہدایت کا فریضہ انجام دیتے رہے ،اس عرصے میں آپ نے ہزاروں کی تعداد میں فتاوی تحریر فرمائے ،مسلمانوں کو فرق باطلہ کے دام تزویر سے بچانے کے لیے ہمہ وقت مستعد رہے دیو بندیت وہابیت ،شیعیت اور صلح کلیت کے رد میں آپ نے کئی کتابیں تحریر فرمائیں:(۱) تبلیغی جماعت یاناسور وہابیت ،(۲) حقائق قران ،(۳) بوارق العذاب لاعداء الاصحاب ،(۴) فتاوی مصباحیہ ،(۵) رسالہ حج و زیارت ،آپ ہی کی کاوش قلم ہیں۔آپ نے کسی مدرسے میں رہ کر باضابطہ درس و تدریس کا مشغلہ تو نہیں اختیار فرمایا تاہم جزوقتی طور پر یہ شعبہ بھی آپ کی خدمات سے خالی نہیں آپ کے تلامذہ میں متوکل کامل ،عارف باللہ ،قتیل النفس حضرت علامہ سید محمد اکبر میاں چشتی علیہ الرحمۃ اور محبوب خلائق حضرت علامہ سید محمد اصغر میاں چشتی علیہ الرحمۃ نامور علما گزرے ہیں جو آپ کے شاگرد بھی ہیں اور نواسے بھی ہیں ،اول الذکر نے ۱۹۹۵ء میں جامعہ صمدیہ کے نام سے ایک زبر دست دینی ادارہ قائم فرمایا

،اورآخر الذکر نے بھوگنی پور میں مصباح العلوم کے نام سے ایک ادارہ قائم فرمایا،جس میں حفظ وقرات کی تعلیم ہوتی ہے۔اس طرح ۵۶ ؍سال تک آپ کی ذات سے براہ راست خیرآبادی فیضان عام ہوتا رہا،اورآج ان اداروں کے ذریعہ خیرآبادی علم وفضل کا چشمہ جاری ہے۔

مولانا یار محمد بندیالوی اوران کے شاگرد ملک المدرسین مولانا عطامحمد بندیالوی خیرآبادی فیضان علمی عام کرنے کا سلسلہ تاحیات جاری رکھا۔علامہ اسید الحق قادری لکھتے ہیں:مولانا ہدایت اللہ خاں رام پوری کے تلامذہ میں ایک نام مولانا یار محمد بندیالوی کا بھی ہے جن کے شاگرد ملک المدرسین مولانا عطامحمد بندیالوی ہوئے آخری دور میں مولانا عطامحمد بندیالوی مدرسہ خیرآباد کی آبرو قرار پائے تجلیات مہر کے حوالے سے آپ مزید لکھتے ہیں:خیرآباد کی جانشینی کا ادعاآپ ہی کوزیب دیتاہے،لاریب علم کے اس دور انحطاط میں آپ کا وجود مسعود خیرآباد کا روشن چراغ ہے۔(خیرآبادیات ۳۷)

فیض الحسن سہارن پوری علیہ الرحمۃ کی درس گاہ بھی اپنے وقت میں نہایت بافیض اور اورکثیر التلامذہ ثابت ہوئی مولاناشبلی نعمانی وغیرہ علماآپ ہی کے خوان علم کے ریزہ خوار ہیں اور مولاناشبلی کے توسط سے پوری ندوی برادری مدرسہ خیرآباد سے مستفید ہے۔علامہ اسید الحق قادری لکھتے ہیں:علامہ شبلی کے مخصوص افکار ونظریات سے قطع نظر وہ ایک وسیع الحلقہ مدرس تھے ندوۃ العلما کے زمانے میں ان سے علوم عربیہ اور دیگر فنون میں صدہاافراد نے استفادہ کیا جن کے تلامذہ در تلامذہ آج بھی ملک کے طول وعرض میں موجود ہیں ان کے شجر علم کی جڑیں بھی علامہ شبلی اور مولانافیض الحسن سہارن پوری سے ہوتے ہوئے مدرسہ خیرآباد تک پہنچتی ہیں۔(مرجع سابق ص؍۳۸)

آپ مزید لکھتے ہیں:ان(علامہ فضل حق)کے شاگرد مولاناعبدالعلی رام پوری سے مولانااحمد رضاخاں فاضل بریلوی تک مولاناخیرالدین کے توسط سے مولاناابوالکلام آزاد تک اور مولانانادرالدین(تلمیذ مولاناعبدالحق خیرآبادی)کے توسط سے مولاناعبدالقدیر صدیقی حیدرآبادی سے ہوتاہواجنوب ہند تک مدرسہ خیرآباد کافیضان علمی پہنچاہے(مرجع سابق)

ان حقائق کی روشنی میں پورے وثوق کے ساتھ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ گذشتہ ۱۵۰برس کے اندر ہندستان، پاکستان،بنگلہ دیش،برمااورنیپال میں جس قدر علمامحدثین اورمحققین پیداہوئے سب کی علمیت میں استاذ مطلق سرچشمہ علم وحکمت علامہ فضل حق چشتی خیرآبادی علیہ الرحمۃ کاعلمی فیضان کارفرماہے کیوں کہ سب کاسلسلہ سندعلم کسی نہ کسی طریق سے علامہ موصوف اور مدرسہ خیرآباد سے ضرور متّصل ہے۔

کتب منطق:

(۱)کتاب الشفا(۲)الموجز الکبیر،یہ دونوں کتابیں شیخ ابن سینا کی تحریر کردہ ہیں اورمنطق کی امہات

کتب میں سے ہیں۔(۳) ایساغوجی ،(۴) بحر الفر ید(۵) تیسیر الفکر (۶)جامع الدقائق فی کشف الحقا ئق، یہ کتاب شیخ نجم الدین ابوالحسن علی بن عمر کاتبی کی لکھی ہوئی ہے(۷)بیان الحق(۸)مطالع الانوار، یہ دونوں کتابیں شیخ سراج الدین محمود بن بکر آرموی متوفی ۶۸۲ھ کی ہیں (۹)نخبة الفکر، یہ ابن واصل محمد بن سالم حموی شافعی کی نوک قلم سے معرض وجود میں آئی ہے(۱۰)عین القواعد، یہ ابوالمعالی نجم الدین علی بن عمر قزوینی کی کاوش قلم ہے (۱۱)ناظرۃ العین، یہ شمس الدین ابوالثنا محمود بن عبدالرحمان اصفہانی متوفی ۷۴۹ھ کی تصنیف ہے(۱۲)البرھان فی اسرار علم المیزان(۱۳)لوامع الافکار، یہ دونوں کتابیں ایدمر بن علی الجلد کی تحریر کردہ ہیں (۱۴)محك النظر (۱۵)معیار العلم، یہ دونوں کتابیں حجۃ الاسلام امام غزالی کی تصنیف ہیں، (۱۶)الافق المبین،(۱۷)حواشی افق مبین علامہ فضل حق خیر آبادی(۱۸)الاشارات والتنبیہ،(۱۹) اشارات طوسی (۲۱)محاکمات رازی(۲۱)تجر ید(۲۲)شرح تجر ید،(۲۳) حواشی تجر ید قدیمہ، جدیدہ،(۲۴)ملا جلال(۲۵)شرح مسلم الثبوت علامہ عبدالحق خیر آبادی کی(۲۶)حواشی تلخیص الشفا ،علامہ فضل حق خیر آبادی(۲۷)زواھد ثلاثہ،(۲۸)حواشی بحر العلوم(۲۹)سلم العلوم(۳۰)شرح سلم ملاحسن،(۳۱)شرح سلم بحرالعلوم(۳۲)رسالہ شمسیہ(۳۳)قطبی (۳۴)حاشیہ شمسیہ امام تفتازانی معروف بہ سعدیہ(۳۵)حاشیہ قطبی سید شریف جرجانی معروف بہ میر قطبی(۳۶)مرقات۔(کشف الظنون وغیرہ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قطبی: وَرَتَّبْتُهٗ علٰی مُقَدَّمَةٍ وَثَلَاثِ مَقَالَاتٍ وَخَاتِمَةٍ

میر قطبی: هٰكَذَا وُجِدَعِبَارَةُالْمَتْنِ فِیْ كَثِيْرٍمِنَ النُّسَخِ وَالصَّوَابُ اَنَّ لَفْظَ ثَلاثٍ هٰهُنَا زَائِدَةٌ وَقَعَتْ مِنْ قَلَمِ النَّاسِخِيْنِ يَدُلُّ عَلٰى ذَالِكَ قَوْلُ الْمُصَنِّفِ فِيْمَا بَعْدُ "وَاَمَّا الْمَقَالَاتُ فَثَلٰثٌ"

ترجمہ: بیشتر نسخوں میں متن کی عبارت یونہی ہے حالانکہ درست یہ ہے کہ لفظ "ثلث" یہاں زائد ہے جو کا تبین کے قلم کی لغزش سے در آیا ہے، اس پر خود مصنف کا آئندہ کلام "واماالمقالات فثلٰث" دلالت کر رہا ہے۔

کتاب میں لفظ "ثلاث" کی زیادتی کا سبب

تشریح: سید السند اس حاشیہ میں فرماتے ہیں: قطبی کی مذکورہ عبارت میں و "ثلث" کا لفظ زائد ہے جو نسخہ لکھنے والے کی غلطی سے در آیا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ صاحب قطبی نے آئندہ عبارت میں فرمایا ہے "اما المقالات فثلاث" اگر سابق میں "ثلاث مقالات" مذکور ہوتا تو "فثلاث" فرما کر اس کا اعادہ نہ فرماتے کیوں کہ "اما" گزشتہ کلام سے پیدا شدہ ابہام و خفا کو دور کرنے کے لیے آتا ہے اور ما قبل میں ابہام اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہاں لفظ ثلاث مذکور نہ ہو۔

قطبی: فاولٰها فِی الْمُفْرَدَاتِ ....فهو المقالة الاولیٰ

میر قطبی: قَدْ يُطْلَقُ الْمُفْرَدُ و يُرَادُ بِهٖ مَايُقَابِلُ الْمُثَنّٰى وَالْمَجْمُوْعَ اَعْنِی الْوَاحِدَ وَقَدْ يُطْلَقُ وَ يُرَادُبِهٖ مَايُقَابِلُ الْمُضَافَ فَيُقَالُ هٰذَامُفْرَدٌ اَیْ لَيْسَ بِمُضَافٍ وَقَدْ يُطْلَقُ عَلٰى مَايُقَابِلُ الْمُرَكَّبَ وَسَيَاتِیْ فِیْ مَبَاحِثِ

الْاَلْفَاظِ وَقَدْ يُطْلَقُ علىٰ مَايُقَابِلُ الْجُمْلَةَ فَيُقَالُ هٰذَا مُفْرَدٌ اَیْ لَيْسَ بِجُمْلَةٍ وَهُوَ بِهٰذَ الْمَعْنىٰ الْاَخِيْرِ يَتَنَاوَلُ الْمُرَكَّبَاتِ التَّقْيِيْدِيَّةَ اَيْضًا وَالْمُرَادُ بِالْمُفْرَدَاتِ هٰهُنَا هٰذَا هُوَ الْمَعْنىٰ الْاَخِيْرُ فَيَنْدَرِجُ فِيْهَا الْكُلِّيَّاتُ الْخَمْسُ وَالتَّعْرِيْفَاتُ اَيْضًا لِاَنَّهَا مُرَكَّبَاتٌ وَالدَّلِيْلُ علىٰ ذَالِكَ اَنَّهٗ جَعَلَ الْمُفْرَدَاتِ فِیْ مُقَابِلِ الْقَضَايَا حَيْثُ قَالَ الْمَقَالَةُ الثَّانِيَةُ فِی الْقَضَايَا.

ترجمہ: مفرد بول کر کبھی وہ معنی مراد ہوتا ہے جو تثنیہ اور جمع کے مقابل آتا ہے یعنی واحد اور کبھی وہ معنی مراد ہوتا ہے جو مضاف کے مقابل آتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ''ھٰذا مفرد'' یعنی مضاف نہیں اور کبھی کبھی مفرد بول کر وہ معنی مراد ہوتا ہے جو مرکب کے مقابل ہوتا ہے یہ اطلاق عنقریب الفاظ کی بحث میں آئے گا۔ اور کبھی مفرد بول کر وہ مفہوم مراد ہوتا ہے جو جملہ کے مقابل آتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے یہ مفرد ہے یعنی جملہ نہیں ہے۔ آخری معنی کے لحاظ سے ''مفرد'' مرکبات تقییدیہ کو بھی شامل ہے، اور یہاں ''مفردات'' سے یہی آخری معنی مراد ہے لہٰذا یہاں مفرد کے تحت کلیات خمسہ اور تعریفات بھی مندرج ہیں اس لیے کہ یہ بھی مرکبات تقییدیہ ہیں، اور مفرد کے کلیات خمسہ اور تعریفات کو شامل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مصنف نے مفردات کو قضایا کے مقابلے میں رکھا ہے چنانچہ فرمایا ''المقالۃ الثانیۃ فی القضایا''۔

لفظ ''مفرد'' کے اطلاقات پر ایک شبہ کا ازالہ

تشریح: اس حاشیہ میں سید السند نے لفظ ''مفرد'' کے اطلاقات اور معانی مراد بیان فرمائے ہیں اور اس بیان سے ایک شبہ کا ازالہ فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ ''اولٰھا فی المفردات'' جیسی ترکیبوں میں موضوع اور محمول دونوں طرف سے حصر ہوتا ہے، موضوع محمول میں اور محمول موضوع میں منحصر ہوتا ہے، اس ضابطے کی روشنی میں ''اولٰھا فی المفردات'' کا مفہوم یہ ہوا کہ مفردات کا بیان صرف پہلے مقالے میں ہوگا کسی اور میں نہیں ہوگا، اور پہلے مقالے میں صرف مفردات کا بیان ہوگا مرکبات کا نہیں ہوگا جب کہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ پہلے مقالے میں مفردات کے ساتھ مرکبات کو بھی بیان کیا گیا ہے، مثلاً پہلے مقالے میں حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص کا بیان ہوا ہے حالانکہ یہ تعریفات زیادہ تر مرکب ہوتی ہیں، لہٰذا شارح کا یہ کہنا کہ پہلے مقالے میں صرف مفردات کا بیان ہوگا درست نہیں کیوں کہ حصر موضوع فی المحمول کا ضابطہ ٹوٹ رہا ہے، اس شبہ کا جواب دیتے ہوئے فاضل محشی نے

مفرد کے اطلاقات بیان فرماکر متعیّن کر دیا کہ یہاں مفرد مرکبات تقییدیہ کو شامل ہے اور تعریفات مرکب تقییدی ہوتے ہیں لہٰذا وہ بھی مفرد میں شامل ہیں پس مذکورہ اعتراض بیجا ہے۔

ان کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ''مفرد'' بول کر چند معانی مراد لیے جاتے ہیں جو درج ذیل ہیں۔

[۱]۔ **واحد:** یہ معنیٰ اس وقت مراد ہوتا ہے جب لفظ ''مفرد'' تثنیہ اور جمع کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔

[۲]۔ **غیر مضاف:** یہ معنیٰ اس وقت مراد ہوتا ہے جب ''مفرد'' مضاف کے مقابلے میں بولا جاتا ہے جیسے نحو میں اقسام منادی کی بحث میں مفرد سے وہ اسم مراد ہوتا ہے جو مضاف یا مشابہ مضاف نہ ہو۔

[۳]۔ **غیر مرکب:** یہ معنیٰ اس وقت مراد ہوتا ہے جب ''مفرد'' مرکب کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ جیسے منطق میں الفاظ کی بحث میں کہا جاتا ہے ''ھٰذا اللفظ اما مفرد او مرکب''

[۴]۔ **غیر جملہ:** یہ معنیٰ اس وقت مراد ہوتا ہے جب ''مفرد'' جملہ کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔

قطبی میں ''مفردات'' سے یہی آخری معنیٰ مراد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ صاحب قطبی نے ''مفردات'' کو قضایا کے مقابلے میں ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا ''المقالۃ الثانیۃ فی القضایا'' اس معنیٰ کے لحاظ سے مرکب تقییدی (مرکب اضافی اور مرکب توصیفی) مفرد میں شمار ہوگا، لہٰذا کلیات خمسہ یعنی کلی منطقی کی پانچوں قسمیں کلی جنس، کلی نوع، کلی فصل، کلی خاصہ، کلی عرض عام اور تعریفات حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص، مفرد ہوں گے کیونکہ یہ سب مرکبات تقییدی ہیں۔ اور جب تعریفات مرکب تقییدی ہونے کے باعث مفرد کے تحت مندرج ہیں تو تعریفات کو لے کر کوئی اعتراض کرنا غلط ہے۔

قطبی: اَوْ عَنِ الْمُرَکَّبَاتِ............فَھُوَ الْمُقَالَۃُ الثَّانِیَۃُ.

میر قطبی: اَرَادَ بِھَا الْمُرَکَّبَاتِ التَّامَّۃَ بِنَاءً عَلٰی مَا ذَکَرْنَاہُ فَلَا اِشْکَالَ فِی کَلَامِ الشَّارِحِ اَیْضاً.

ترجمہ: مرکبات سے مرکبات تام مراد ہیں وجہ وہی ہے جو سابق میں ذکر کی گئی ہے لہٰذا شارح کے کلام پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

ایک شبہ کا جواب

تشریح: اس حاشیہ میں سید السند نے شارح کی عبارت پر وارد ہونے والے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ شارح نے مقالہ ثانیہ صرف مرکبات کے بیان میں تحریر فرمایا ہے جس کا تقاضا یہ

ہے کہ دوسرے کسی مقالے میں مرکبات سے بحث نہ کی جائے، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مقالۂ اولیٰ میں بھی مرکبات سے بحث کی گئی ہے، لہٰذا شارح کی دلیل حصر صحیح نہیں۔

جواب: اس کا جواب دیتے ہوئے سید السند نے فرمایا یہاں ''مرکبات'' سے مرکبات تامہ مراد ہیں، اس پر قرینہ یہ ہے کہ سابق میں فرمایا ''وَالْمَقَالَةُ الثَّانِيَةُ فِي الْقَضَايَا'' دوسرا مقالہ قضایا کے بیان میں ہے، اور ظاہر ہے قضایا مرکب تام ہوتے ہیں نہ کہ ناقص۔ اور جب مقالہ ثانیہ میں مرکب سے مرکب تام مراد ہے تو مقالہ اولیٰ میں جن مرکبات سے بحث کی گئی ہے وہ مرکب ناقص ہوں گے اور یہاں مفرد میں شامل ہوں گے جیسا کہ ''مفرد'' کے اطلاقات اور معانی مراد کے بیان میں ہم اس کو واضح کر چکے ہیں۔ لہٰذا حصر درست ہے، اور شارح کی عبارت ہر طرح بے غبار ہے، اس پر کسی اعتراض کی گنجائش نہیں۔

قطبی: لِاَنَّ مَا يَجِبُ اَنْ يُّعْلَمَ فِي الْمَنْطِقِ

میر قطبی: قِيْلَ عَلَيْهِ اَنَّ مَا يَجِبُ اَنْ يُعْلَمَ فِي الْمَنْطِقِ يَكُوْنُ جُزْءًا مِّنْهُ لِاَنَّ مَا هُوَ خَارِجٌ عَنْهُ لَا يُعْلَمُ فِيْهِ قَطْعًا وَ ح يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ الْمُقَدَّمَةُ جُزْأً مِّنَ الْمَنْطِقِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِاتِّفَاقِهِمْ عَلٰى اَنَّ مُقَدَّمَةَ الشُّرُوْعِ فِي الْعِلْمِ خَارِجَةٌ عَنْهُ وَاَيْضًا اِذَا كَانَتِ الْمُقَدَّمَةُ جُزْأً مِّنْهُ كَانَ الشُّرُوْعُ فِيْهَا شُرُوْعًا فِي الْمَنْطِقِ اِذْلَا مَعْنٰى لِلشُّرُوْعِ فِيْهِ اِلَّا الشُّرُوْعُ فِي جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَائِهِ وَالْمَفْرُوْضُ اَنَّ الشُّرُوْعَ فِي الْمَنْطِقِ مَوْقُوْفٌ عَلَى الْمُقَدَّمَةِ فَيَكُوْنُ الشُّرُوْعُ فِي الْمَنْطِقِ مَوْقُوْفًا عَلَى الشُّرُوْعِ فِي الْمُقَدَّمَةِ قَطْعًا.

فَنَقُوْلُ الشُّرُوْعُ فِي الْمُقَدَّمَةِ شُرُوْعٌ فِي الْمَنْطِقِ وَالشُّرُوْعُ فِي الْمَنْطِقِ مَوْقُوْفٌ عَلَى الشُّرُوْعِ فِي الْمُقَدَّمَةِ فَيَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ الشُّرُوْعُ فِي الْمُقَدَّمَةِ مَوْقُوْفٌ عَلَى الشُّرُوْعِ فِي الْمُقَدَّمَةِ وَذَالِكَ مُحَالٌ وَالْجَوَابُ اَنَّ فِي الْكَلَامِ مُضَافًا مَحْذُوْفًا اَيْ مَا يَجِبُ اَنْ يُعْلَمَ فِيْ كُتُبِ الْمَنْطِقِ فَيَلْزَمُ ح اَنْ يَكُوْنَ الْمُقَدَّمَةُ جُزْءًا مِّنْ كُتُبِ الْمَنْطِقِ لَا جُزْءًا مِّنْهُ فَانْدَفَعَ الْمَحْذُوْرَانِ مَعًا وَ الدَّلِيْلُ عَلٰى تَقْدِيْرِ هٰذَا الْمُضَافِ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ بَيَانُ

اِنْحِصَارِ الرِّسَالَةِ فِی الاَشْيَآءِ الْخَمْسِ لَا بَيَانُ انْحِصَارِ الْعِلْمِ فَحَاصِلُ الْكَلَامِ اَنَّ هٰذِهٖ كِتَابٌ فِیْ هٰذَ الْفَنِّ وَ كُلُّ كِتَابٍ فِیْ هٰذَا الْفَنِّ يَلِيْقُ بِهٖ اَنْ يَتَرَتَّبَ علیٰ هٰذِهِ الاَشْيَآءِ الْخَمْسِ فَهٰذِهِ الرِّسَالَةُ يَلِيْقُ بِهَا اَنْ يَتَرَتَّبَ عَلَيْهَا اَمَّا الصُّغْریٰ فَظَاهِرٌ وَ اَمَّا الْكُبْریٰ فَلِاَنَّ مَايَجِبُ اَنْ يُعْلَمَ فِی كُتُبِ هٰذَ الْفَنِّ الخ.

ترجمہ: اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ منطق کے اندر جس چیز کا جاننا ضروری ہوتا ہے وہ اس کا جز ہوتا ہے کیوں کہ جو چیز خارج منطق ہو، منطق میں اس کا علم نہیں ہوتا ہے پس اس صورت میں مقدمہ کا جز منطق ہونا لازم آتا ہے، اور یہ باطل ہے کیوں کہ مناطقہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ "شروع فی العلم" کا مقدمہ علم سے خارج ہوتا ہے، نیز جب مقدمہ جز منطق ہوگا تو مقدمہ کو شروع کرنا منطق کو شروع کرنا قرار پائے گا۔ کیوں کہ کسی شی کو شروع کرنے کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس کے اجزا میں سے کسی جز سے شروع کیا جائے جب کہ یہ مسلم ہے کہ منطق کو شروع کرنا مقدمہ پر موقوف ہوتا ہے لہذا "شروع فی المنطق" "شروع فی المقدمة" پر موقوف ہوگا، اور اب ہم یوں کہیں گے کہ "شروع فی المقدمة" "شروع فی المنطق" ہے اور شروع فی المنطق موقوف ہے شروع فی المقدمة پر، تو نتیجہ یہ نکلا کہ "شروع فی المقدمة" موقوف ہے شروع فی المقدمة پر، اور یہ محال ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلام میں مضاف مقدر ہے تقدیری عبارت یہ ہے "مایجب ان یعلم فی کتب المنطق" یعنی جن امور کو کتب منطق میں جاننا ضروری ہے، اس صورت میں مقدمہ کا کتب منطق کا جز ہونا لازم آئے گا نہ کہ منطق کا، لہذا دونوں محذور ایک ساتھ دفع ہو گئے، اور اس مضاف کے مقدر ہونے پر دلیل یہ ہے کہ یہاں رسالہ کو پانچ اشیا میں منحصر کرنا مقصود ہے، نہ کہ علم کو تو حاصل کلام یہ ہوا کہ یہ رسالہ اس فن کی ایک کتاب ہے اور جو کتاب اس فن کی ہو اس کا ان پانچ اشیا پر مشتمل ہونا مناسب ہے، تو اس رسالہ کے مناسب یہ ہے کہ ان پانچ اشیا پر مشتمل ہو اور انھیں میں منحصر ہو، صغری کا ثبوت ظاہر ہے اور کبری پر "فلان مایجب ان یعلم" سے دلیل پیش کی ہے۔

قطبی کی عبارت پر دو اعتراضات اور ان کا جواب

تشریح: اس حاشیہ میں سید السند نے شارح کی عبارت پر وارد ہونے والے دو اعتراضات نقل فرمائے

ہیں، پھر ایک جواب دے کر دونوں کو دفع کر دیا ہے ترتیب سے دونوں اعتراضات پھر ان کا جواب حاضر ہے۔

(ا)۔ منطق میں جس چیز کا علم واجب ہو گا وہ منطق کا جز ہو گا اس لیے کہ جو امر منطق سے خارج ہوتا ہے اس کا منطق کے اندر علم ہوتا ہی نہیں ہے چہ جائے کہ اس کا علم واجب ہو اور آپ نے مقدمہ کو ان امور سے قرار دیا ہے جن کا منطق میں علم واجب ہے تو لازم آیا کہ مقدمہ منطق کا جز ہو حالانکہ یہ باطل ہے کیوں کہ مناطقہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آغاز علم کا مقدمہ علم سے خارج ہوا کرتا ہے۔

(۲)۔ ا: مقدمہ منطق کا جز ہے تو مقدمہ کو شروع کرنا منطق کو شروع کرنا ہو گا، اس لے کہ کسی شی کو شروع کر نے کا یہی معنی ہوتا ہے کہ اس کے اجزا میں سے کسی جز سے شروع کیا جائے کیوں کہ جز شی سے شروع کرنا عین شی سے شروع کرنا قرار پاتا ہے۔ **۲:** اور ہم یہ فرض کر چکے ہیں کہ ''شروع فی المنطق'' مقدمہ پر موقوف ہے۔ **۳:** اس لیے شروع فی المنطق شروع فی المقدمۃ پر موقوف ہوا۔ تو قیاس کی صورت یہ ہوئی کہ (بحکم مقدمہ اولی) مقدمہ کو شروع کرنا منطق کو شروع کرنا ہے، اور (بحکم مقدمہ ثالثہ) منطق کو شروع کرنا مقدمہ کے شروع کرنے پر موقوف ہے۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ مقدمہ کو شروع کرنا مقدمہ کے شروع کرنے پر موقوف ہے اور یہ توقف الشی علی نفسہ ہے جو باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوا کرتا ہے، لہٰذا مقدمہ کا ان امور سے ہونا جن کا علم منطق میں واجب ہوتا ہے، باطل ہے۔ خلاصۂ اعتراضات یہ کہ آپ کے کلام سے دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ ایک مقدمہ کا جز منطق ہونا، دوسرے شروع فی المقدمہ کا شروع فی المقدمہ پر موقوف ہونا۔

جواب: دونوں محذوروں کا جواب یہ ہے کہ شارح کی عبارت میں ''منطق'' سے پہلے ''کتب'' مضاف مقدر ہے اصل عبارت یوں ہے۔ مایجب أن یعلم فی کتب المنطق۔ اب معنیٰ یہ ہو گا کہ مقدمہ ان امور میں سے ہے جن کا علم کتب منطق میں واجب ہے نہ کہ علم منطق میں اور جب ایسا ہے تو مقدمہ کا ''کتب منطق'' کا جز ہونا لازم آیا نہ کہ منطق کا جز ہونا، لہٰذا دونوں اعتراض ساتھ ساتھ دفع ہو گئے۔ اول تو براہ راست دور ہو گیا اور ثانی اس لیے کہ اس کی بنیاد اس پر تھی کہ مقدمہ منطق کا جز ہے اور جب مقدمہ کا جز منطق نہ ہونا ثابت ہو گیا تو یہ اعتراض بھی کافور ہو گیا۔ ''منطق'' سے پیشتر ''کتب'' مضاف مقدر ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ یہاں مصنف کا مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ رسالہ شمسیہ پانچ چیزوں میں منحصر ہے، یہ بیان کرنا مقصود نہیں کہ علم منطق پانچ چیزوں میں منحصر ہے۔ لہٰذا شارح کے کلام کا خلاصہ بصورت قیاس یہ ہوا۔ هٰذِهِ الرِّسَالَةُ كِتَابٌ فِي الْمَنْطِقِ وَ كُلُّ كِتَابٍ فِي الْمَنْطِقِ يَلِيْقُ بِهٖ اَنْ يَتَرَتَّبَ عَلٰى هٰذِهِ الْاَشْيَاءِ الْخَمْسِ فَهٰذِهِ الرِّسَالَةُ يَلِيْقُ بِهَا اَنْ يَتَرَتَّبَ عَلَيْهَا۔ یہ رسالہ منطق کی ایک کتاب ہے۔ اور منطق کی ہر کتاب کے مناسب یہ ہے کہ ان پانچ چیزوں پر مشتمل اور منحصر ہو۔ لہٰذا اس رسالہ کے مناسب یہ ہے کہ ان پانچ چیزوں پر مشتمل اور منحصر ہو۔ صغریٰ کا ثبوت ظاہر ہے۔ اور کبریٰ

کے ثبوت پر "لان مایجب أَن یعلم فِی کتب هٰذ الفن" سے دلیل پیش کی ہے۔

قطبی : أَو مِنْ حَيْثُ الْمَادَّةِ وَهِيَ الْخَاتِمَةُ.

میر قطبی: أقول:.أُوْرِدَ عَلَيْهِ اَنَّ الْخَاتِمَةَ كَمَا ذَكَرْتَ اَوَّلًا مُشْتَمِلَةٌ عَلٰى الْمَادَّةِ وَ اَجزَآءِ الْعُلُوْمِ مَعًا وَمَا ذَكَرْتَهٗ فِى الْحَصْرِ يَدُلُّ علٰى اشْتِمَالِهَا عَلٰى الْمَادَّةِ فَقَطْ وَ اُجِيْبَ عَنْهُ بِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْخَاتِمَةِ هُوَ الْمَادّةُ وَحْدَهَا وَاَمَّا اَجزَاءُ الْعُلُوْمِ فَاِنَّمَا ذُكِرَتْ فِيْهَا تَبَعًا اِذْ لَا مَدْ خَلَ لَهَا فِى الْاِيْصَالِ الَّذِىْ هُوَ الْمَقْصُوْدُ فَلَامَحْذُوْرَ فِىْ خُرُوْجِهَا عَنْ هٰذَا الْحَصْرِ.

ترجمہ: اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شروع میں آپ نے یہ ذکر کیا کہ خاتمہ ،مادہ اور اجزاے علوم دونوں پر مشتمل ہوگا اور مقام حصر میں آپ کا کلام اس بات پر دال ہے کہ خاتمہ صرف مادے پر مشتمل ہوگا، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ خاتمہ سے مقصود بالذات تنہا مادہ ہے رہ گئے اجزاے علوم تو ان کا ذکر تبعا کر دیا گیا ہے کیوں کہ ایصال میں اجزاے علوم کا کوئی دخل نہیں ہوتا، لہذا اس حصر سے ان کے خارج ہوجانے میں کوئی حرج نہیں۔

قطبی کی عبارت پر ایک شبہ کا ازالہ

تشریح: اس حاشیہ میں سید السند نے قطبی کی مذکورہ عبارت پر ایک اعتراض نقل کیا ہے پھر اس کا جواب پیش کیا ہے، اعتراض و جواب درج ذیل ہے:

اعتراض: شارح کے گزشتہ کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خاتمہ مادہ، اور اجزاے علوم دو چیزوں پر مشتمل ہوگا جیسا کہ فرمایا "أَمَّ الْخَاتِمَةُ فَفِيْ مَوَادِّ الْأَقْيِسَةِ وَأَجزَاءِ الْعُلُوْمِ" اور مقام حصر کا کلام اس پر دال ہے کہ خاتمہ میں صرف مواد قیاس کا بیان ہے، اجزاے علوم کا ذکر نہیں ہے، تو ان کی عبارت میں تضاد لازم آتا ہے۔

جواب: خاتمہ میں بیان تو مادہ اور اجزاے علوم دونوں کا ہے لیکن مقام حصر میں صرف "مادہ" کو ذکر فرمایا اس کی وجہ یہ ہے کہ خاتمہ میں اصل مقصود قیاس کے مادوں کو بیان کرنا ہے، اجزاے علوم کا بیان صرف مواد قیاس کی تبعیت میں کر دیا ہے، کیونکہ ایصال الی المطلوب میں اجزاے علوم کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے، لہذا اجزاے علوم کے اس حصر سے خارج ہوجانے سے کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی کیوں کہ مطمح نظر مقاصد کتاب کا انحصار بیان کرنا ہے توابع کا نہیں۔ لہذ التضاد کا شبہ بے سود ہے۔

قطبی: وَالْمُرَادُبِالْمُقَدَّمَةِ هٰهُنَا.

میر قطبی: قَالَ اِنَّمَا هٰهُنَا لِاَنَّ الْمُقَدَّمَةَ فِیْ مَبَاحِثِ الْقِیَاسِ تُطْلَقُ عَلٰی قَضِیَّةٍ جُعِلَتْ جُزْءَ قِیَاسٍ اَوْ حُجَّةٍ وَقَدْ تُطْلَقُ وَ یُرَادُ بِهَا مَا یَتَوَقَّفُ صِحَّةُ الدَّلِیْلِ عَلَیْهِ فَتَتَنَاوَلُ مُقَدَّمَاتِ الْاَدِلَّةِ وَشَرَائِطَهَا کَاِیْجَابِ الصُّغْرٰی وَفِعْلِیَّتِهَا وَکُلِّیَّةِ الْکُبْرٰی فِیْ الشَّکْلِ الْاَوَّلِ مَثَلًا

ترجمہ: شارح نے فرمایا"ھٰھنا "کیوں کہ مقدمہ قیاس کی بحث میں اس قضیہ کو کہتے ہیں جو قیاس یا حجت کا جز بنایا گیا ہو۔ اور کبھی کبھی مقدمہ بول کر وہ امور مراد لیے جاتے ہیں جن پر دلیل کی صحت موقوف ہوتی ہے اس معنی کے لحاظ سے "مقدمہ "قیاس کے مقدمے اور شرائط، مثلا شکل اول میں صغری کا ایجاب و فعلیت اور کلیت کبری سب کو عام ہوتا ہے۔

مقدمہ کے چند معانی

تشریح: اس حاشیہ میں سید السند نے قطبی کی مذکورہ عبارت میں مراد مقدمہ کو"ھٰھنا "کی قید سے مقید کرنے کی وجہ بیان فرمائی ہے چنانچہ فرماتے ہیں: شارح نے مراد مقدمہ کو"ھٰھنا"کی قید سے مقید کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ مقدمہ ایک مشترک لفظ ہے جس کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے۔(۱)۔ان قضایا پر جو حجت اور قیاس کا جز کا واقع ہوتے ہیں (۲)۔ان امور پر جن پر دلیل کی صحت موقوف ہوتی ہے اس معنی کے اعتبار سے مقدمہ، اول سے عام ہے، لہذا مطلق مقدمہ ادلہ کے اجزا صغریٰ، کبریٰ اور شرائط جیسے شکل اول میں صغری کا ایجاب و فعلیت اور کبری کی کلیت دونوں کو شامل اور عام ہوتا ہے یہ دونوں اطلاقات قیاس کی بحث میں پائے جاتے ہیں، (۳) اور کبھی مقدمہ کا اطلاق اس شئ پر ہوتا ہے جس پر شروع فی العلم موقوف ہوتا ہے اور جب اتنے معانی کے درمیان یہ لفظ مشترک ہے تو پیش نظر مقام میں اس کی مراد متعیّن کرنے کے لیے "ھٰهُنَا "کی قید لگانا ضروری تھا لہٰذا یہ قید لگا کر واضح کر دیا کہ آغاز کتاب میں مقدمہ کا اطلاق اول الذکر دو معانی کے علاوہ ایک تیسرے معنی (ما یتوقف علیه الشروع فی العلم) پر ہوتا ہے، مقدمہ کا یہ معنیٰ آغاز کتاب میں مراد ہوتا ہے، قیاس کی بحث میں یہ معنیٰ مراد نہیں ہوتا۔

قطبی: فَلَا یَتِمُّ التَّقْرِیْبُ.

میر قطبی: هُوَ سَوْقُ الدَّلِیْلِ عَلٰی وَجْهٍ یَسْتَلْزِمُ الْمَطْلُوْبَ وَ بِعِبَارَةٍ اُخْرٰی تَطْبِیْقُ الدَّلِیْلِ عَلٰی وَفْقِ الْمُدَّعٰی.

ترجمہ: وہ دلیل کو اس طریقے پر پیش کرنا ہے جو مطلوب و مدعی کو مستلزم ہو، دوسرے لفظوں میں دعوی کو دلیل کے مطابق پیش کرنے کا نام تقریب تام ہے۔

تقریب تام کا مفہوم

تشریح: قطبی میں دعوی کیا گیا کہ شروع فی العلم سے قبل اس کا تصور ضروری ہے ورنہ طلب مجہول مطلق لازم آئے گا پھر اس دعوے پر " فیہ نظر " سے اعتراض درج کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں تصور سے کیا مراد ہے، تصور بوجہ ما یا تصور برسمہ، اول مراد ہے تو دعوی تسلیم ہے لیکن تقریب تام نہیں کیوں کہ یہاں مقدمہ میں "رسم علم "تحریر کرنے کی وجہ بیان کرنا مقصود ہے "تصور بوجہ ما" کے ضروری ہونے کی وجہ بیان کرنا مطلوب نہیں ہے لہٰذا دلیل سے جو ثابت ہوتا ہے وہ مدعی نہیں اور جو مدعی ہے ثابت نہیں ہوا لہٰذا تقریب نا تمام ہے اور "تصور برسمہ "مراد ہے تو ہمیں یہ دعوی ہی تسلیم نہیں کہ علم کا تصور برسمہ نہ ہو تو اس کا آغاز محال و ممتنع ہے۔ اس اعتراض کے دوران "تقریب "کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے محشی نے اس حاشیے میں اسی لفظ کا اصطلاحی معنی و مفہوم بیان کیا ہے۔ اور اس معنی کو دو طرح کے الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے چنانچہ فرماتے ہیں تقریب کی تمامیت کا معنی ہے دلیل کو اس طرح پیش کرنا کہ مطلوب و مدعی کو مستلزم ہو، دلیل دعویٰ کو ثابت کرتی ہو، بلفظ دیگر دلیل کو دعوی کے مطابق پیش کرنے کا نام تقریب تام ہے اور دلیل سے دعوی ثابت نہ ہوتا ہو تو تقریب نا تمام ہے۔

قطبی: رَسْمُ العِلْمِ فِیْ مَفْتَحِ الْکَلَامِ

میر قطبی: اَرَادَ بِہٖ رَسْمَ الْمَنْطِقِ حَیْثُ قَالَ وَرَسَمُوْہُ وَالْمُرَادُ بِمَفْتَحِ الْکَلَامِ اَوَائِلُ الْکِتَابِ قَبْلَ الشُّرُوْعِ فِی الْمَقْصُوْدِ اَعْنِی الْفَنَّ فَکَاَنَّہٗ قَالَ اِذِالْمَقْصُودُ بَیَانُ سَبَبِ اِیْرَادِ رَسْمِ الْمَنْطِقِ فِی اَثْنَاءِ الْمُقَدَّمَۃِ. اَجَابَ عَنْ ھٰذَا النَّظَرِ بَعْضُھُمْ بِاَنَّ الْمُرَادَ ھُوَ التَّصَوُّرُ بِوَجْہٍ مَّا وَ یَتِمُّ التَّقْرِیْبُ لِاَنَّہٗ لَمَّا وَجَبَ التَّصَوُّرُ بِوَجْہٍ مَّا وَلَا یُمْکِنُ تَحْصِیْلُہٗ اِلَّا فِیْ ضِمْنِ تَصَوُّرِہٖ بِوَجْہٍ مَّخْصُوْصٍ اخْتَارَ الْمُصَنِّفُ التَّصَوُّرَ بِرَسْمِہٖ لِاسْتِلْزَامِہٖ لِمَا ھُوَالْوَاجِبُ اَعْنِی التَّصَوُّرَ بِوَجْہٍ مَّا لَا بِخُصُوْصِہٖ وَکَوْنُ غَیْرِہٖ مُسْتَلْزِمًا لِذَالِکَ الْوَاجِبِ لَا یَقْدَحُ فِی اخْتِیَارِہٖ کَمَنِ اتَّجَہَ لَہٗ

طَرِيْقَانِ مُوصِلَانِ اِلٰى مَطْلُوْبِهٖ فَإِنَّهٗ يَخْتَارُ اَحَدَهُمَا بِعَيْنِهٖ وَاِنْ كَانَ الْاٰخَرُ مُؤَدِّيًا اِلَيْهِ اَيْضًا وَكَانَ فِي .عِبَارَةِ الشَّارِحِ اِشَارَةٌ اِلٰى ذَالِكَ حَيْثُ قَالَ فَالْأُوْلٰى وَلَمْ يَقُلْ فَالصَّوَابُ.

ترجمہ: رسم علم سے رسم منطق مراد ہے اس لیے کہ فرمایا "ورسموہ" اور مفتح کتاب سے کتاب کا ابتدائی حصہ مراد ہے جو مقصود یعنی فن کے آغاز سے پیشتر ہوتا ہے تو گویا انھوں نے یہ فرمایا کہ مقدمہ میں رسم منطق ذکر کرنے کا سبب بیان کرنا مقصود ہے، اور بعض علمانے اس نظر کا جواب یہ دیا کہ یہاں تصور سے تصور بوجہ ما مراد ہے، اور تقریب بھی تام ہے، اس لیے کہ یہاں ضروری تصور بوجہ ما ہے لیکن اس کا حصول کسی خاص صورت کے ضمن میں ہی ہو سکتا ہے اور "تصور برسمہ" "تصور بوجہ ما" کو مستلزم ہے اس لیے مصنف نے اسے اختیار فرمایا خاص "تصور برسمہ" مقصود نہیں، اور "تصور برسمہ" کے علاوہ کا بھی "تصور بوجہ ما" کو مستلزم ہونا تصور برسمہ کو اختیار کرنے سے مانع نہیں، جیسے کسی کے سامنے منزل تک پہنچانے والے دو راستے ہوں تو وہ ان میں سے جسے چاہے اختیار کر سکتا ہے اگرچہ دوسرا بھی پہنچانے والا ہو، شارح کی عبارت میں بھی اس جواب کی طرف اشارہ موجود ہے وہ یہ کہ شارح نے "فالاولیٰ" فرمایا فالصواب نہیں فرمایا۔

رسم العلم اور مفتح الکلام کی وضاحت

تشریح: اس حاشیہ میں سید السند نے، رسم العلم اور مفتح الکتاب کی تفسیر فرمائی ہے پھر اس مقام پر شارح کے ذکر کردہ اعتراض کا جواب تحریر فرمایا ہے چناں چہ فرماتے ہیں رسم العلم میں الف، لام برائے عہد خارجی ہے معہود منطق ہے لہٰذا رسم العلم سے رسم منطق مراد ہے مفتح کتاب سے کتاب کا ابتدائی حصہ مراد ہے جو اصل فن سے پہلے ہوتا ہے، اب ان کی عبارت کا مفہوم ہوا: مقدمہ میں رسم منطق ذکر کرنے کا سبب بیان کرنا مقصود ہے۔

اعتراض شارح: تصور علم پر آغاز علم کے موقوف ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے شارح نے مناطقہ کی یہ دلیل تحریر فرمائی کہ کسی بھی علم کے آغاز کے لیے ضروری ہے کہ آغاز سے پیشتر مبتدی کو اس علم کا تصور حاصل ہو، ورنہ مجہول مطلق کا طلب لازم آئے گا جو محال ہے اس لیے کہ نفس کا مجہول مطلق کی طرف متوجہ ہونا محال ہے شارح کا اس دلیل پر اعتراض یہ ہے کہ "تصور" سے آپ کی کیا مراد ہے؟ تصور برسمہ یا تصور بوجہ ما، تصور بوجہ ما مراد ہے تو مسلم ہے لیکن اس کے حصول کے لیے تصور برسمہ ضروری نہیں ہے، لہٰذا اس صورت میں تقریب تام نہیں ہوگی یعنی دلیل دعوی کے مطابق نہیں ہوگی، اس لیے کہ یہاں مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ آغاز کتاب میں "رسم منطق" ذکر کرنے کا

سبب کیا ہے اور دلیل میں جو چیز ذکر کی گئی ہے وہ بیان رسم کا سبب نہیں تصور بوجہ ما کے ضروری ہونے کا سبب ہے۔ اور تصور سے ''تصور برسمہ'' مراد ہے تو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ اس کے بغیر علم کو شروع کرنے سے طلب مجہول مطلق لازم آئے گا کیوں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ''مبتدی کو''تصور بوجہ ما'' حاصل ہو جو شروع کرنے کے لیے کافی ہے اگرچہ تصور برسمہ حاصل نہ ہو۔ حاصل کلام یہ کہ تصور بوجہ ما مراد ہو یا تصور برسمہ بہر دو صورت یہاں یہ دلیل پیش کرنا بہتر نہیں۔

جواب: سید السند نے اس اعتراض کا جواب بعض مناطقہ کے حوالے سے یہ دیا ہے کہ: تصور سے مراد ''تصور بوجہ ما ہے'' اور تقریب، تام ہے بایں طور کہ ''تصور بوجہ ما''ضروری ہے تاہم اس کا حصول تحصیل کے مخصوص طریقوں (حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص) میں سے کسی ایک کے ضمن میں ہی ہوتا ہے تو اس کو حاصل کرنے کے لیے مصنف نے تصور برسمہ کو اختیار کیا ہے جو ''تصور بوجہ ما''کو مستلزم ہے اس لیے دلیل بھی اسی کے مطابق پیش کی۔ رہا یہ سوال کہ جب دوسرے طریقے بھی ''تصور بوجہ ما''کو مستلزم ہیں تو تصور برسمہ ہی کو کیوں اختیار کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے طریقوں کا ''تصور بوجہ ما''کو مستلزم ہونا تصور برسمہ کو اختیار کرنے سے مانع نہیں ہے، اس لیے کہ جب ایک چیز کی تحصیل کے چند طریقے ہوتے ہیں تو ان میں سے کسی کو بھی اختیار کیا جا سکتا ہے، مثلاً ایک منزل تک جانے والے دو راستے ہوتے ہیں تو مسافر ان میں سے جس راستہ کو چاہے اختیار کر سکتا ہے، اور ظاہر ہے ان میں سے ایک ہی راستہ اختیار کرے گا اگرچہ دوسرا بھی منزل تک پہنچانے والا ہو، اور جب ایک راستے کا موصل ہونا دوسرا راستہ اختیار کرنے سے مانع نہیں ہے تو دوسرے طریق اکتساب کا تصور ''بوجہ ما''کو مستلزم ہونا ''تصور برسمہ'' کے اختیار کرنے سے بھی مانع نہیں ہوگا۔ حاصل کلام یہ کہ آغاز کتاب میں جو تصور ضروری ہے اس سے مراد ''تصور بوجہ ما'' ہے جس کو مصنف نے رسم کی صورت میں حاصل کیا بعینہ رسم یہاں مقصود نہیں ہے اس لیے دلیل ایسی پیش کی جس سے ''تصور بوجہ ما'' کا ضروری ہونا ثابت ہوتا ہے لہٰذا تقریب تام ہے۔ اس جواب پر شارح کی بھی نظر تھی یہی وجہ ہے کہ شارح نے اپنی دلیل کو ''اولی'' فرما کر مذکورہ دلیل کو خلاف اولی قرار دیا ''صواب'' فرما کر اس دلیل کو ''ناصواب'' قرار نہیں دیا۔ چنانچہ فرمایا ''فا لاولیٰ ان یقال'' گویا شارح کی عبارت میں اس جواب کی طرف لطیف اشارہ موجود ہے۔

قطبی۔ فَالْاَوْلیٰ اَنْ یُّقَالَ الخ۔

میر قطبی: اَلْوَجْهُ السَّابِقُ یَدُلُّ عَلٰی وُجُوْبِ التَّصَوُّرِ بِوَجْهٍ مَّا وَ اِمْتِنَاعِ الشُّرُوْعِ مُطْلَقًا بِدُوْنِهٖ وَهٰذَا الْوَجْهُ یَدُلُّ عَلٰی اَنَّهٗ لَا بُدَّ فِی الشُّرُوْعِ عَلٰی بَصِیْرَةٍ مِنْ تَصَوُّرِ الْعِلْمِ بِرَسْمِهٖ وَلَا یَدُلُّ عَلٰی اَنَّهٗ لَوْلَاهُ لَامْتَنَعَ الشُّرُوْعُ مُطْلَقًا۔

ترجمہ:۔ گزشتہ وجہ "تصور بوجہ ما" کے ضروری ہونے اور اس کے بغیر شروع کے محال ہونے پر دال ہے اور یہ وجہ اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ فن منطق کو بصیرت کے ساتھ شروع کرنے کے لیے پہلے اس کا تصور برسمہ ضروری ہے، اس کی دلالت اس پر نہیں ہے کہ تصور برسمہ نہ ہو تو شروع کرنا مطلقا محال ہے۔

مناطقہ اور شارح کی دلیل کے درمیان فرق

تشریح: اس حاشیہ میں سید السند نے مناطقہ کی دلیل اور شارح کی دلیل کے درمیان فرق واضح کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں، گذشتہ دلیل (لزم طلب المجهول المطلق) اس پر دال ہے کہ "تصور بوجہ ما" ضروری ہے۔ اس کے بغیر فن کو شروع کرنا مطلق محال و ممتنع ہے۔ اور شارح کی یہ دلیل (ليكون الشارع فيه على بصيرة فى طلبه) اس پر دال ہے کہ علیٰ وجہ البصیرت فن کے آغاز کے لیے اس کا تصور برسمہ ضروری ہے اس دلیل کی دلالت اس پر نہیں کہ تصور برسمہ کے بغیر فن کا آغاز مطلقا محال و ممتنع ہے، یہی دونوں دلیلوں میں فرق ہے۔

قطبی: وَقَفَ عَلٰى جَمِيْعِ مَسَائِلِهٖ اِجْمَالًا.

میر قطبی: اَرَادَ بِهٖ اَنَّ مَنْ تَصَوَّرَ النَّحْوَ مَثَلًا بِاَنَّهٗ عِلْمٌ بِأُصُوْلٍ يُعْرَفُ بِهَا اَحْوَالُ اَوَاخِرِ الْكَلِمِ مِنْ حَيْثُ الْاِعْرَابُ وَالْبِنَاءُ حَصَلَ عِنْدَهٗ مُقَدَّمَةٌ كُلِّيَّةٌ وَهِىَ اَنَّ كُلَّ مَسْئَلَةٍ مِنْ مَسَائِلِ النَّحْوِ لَهَا مَدْخَلٌ فِىْ تِلْكَ الْمَعْرِفَةِ .فَاِذَا اُوْرِدَ عَلَيْهِ مَسْئَلَةٌ مُعَيَّنَةٌ مِنْهَا يَتَمَكَّنُ بِذَالِكَ مِنْ اَنْ يَعْلَمَ اَنَّهَا مِنَ النَّحْوِ بِاَنْ يَقُوْلَ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةُ لَهَا مَدْخَلٌ فِى مَعْرِفَةِ اِعْرَابِ الْكَلِمَةِ وَبِنَائِهَا وَكُلُّ مَسْئَلَةٍ كَذَالِكَ فَهِىَ مِنَ النَّحْوِ فَهٰذِهٖ الْمَسْئَلَةُ مِنْهُ. وَكَذَا اِذَا تَصَوَّرَ الْمِيْزَانَ بِاَنَّهٗ آلَةٌ قَانُوْنِيَّةٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَا فِى الْفِكْرِ حَصَلَ عِنْدَهٗ مُقَدَّمَةٌ كُلِّيَّةٌ وَهِىَ اَنَّ كُلَّ مَسْئَلَةٍ لَهَامَدْخَلٌ فِى تِلْكَ الْعِصْمَةِ وَتَمَكَّنَ بِذَالِكَ مِنْ اَنْ يَعْلَمَ مَسَائِلَهٗ وَ يُمَيِّزَهَا عَنْ غَيْرِهَا تَمَكُّنًا تَامًّا وَ بِالْجُمْلَةِ اِذَا تَصَوَّرَ عِلْمًا بِرَسْمِهٖ فَقَدْ عَرَفَ خَاصَّتَهٗ وَعَلِمَ اَنَّ كُلَّ مَسْئَلَةٍ مِنْهُ لَهَا مَدْخَلٌ فِىْ تِلْكَ الْخَاصَّةِ

وَ بِذَالِكَ يَقْدِرُ اِذَا اُوْرِدَ عَلَيْهِ مَسْئَلَةٌ مِّنْهُ علىٰ اَنْ يَعْلَمَ اَنَّهَا مِنْهُ قُدْرَةً تَامَّةً فَكَاَنَّهُ قَدْ عَلِمَ ذَالِك.

وَلَمْ يُرِدْ اَنَّهُ بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِ الْعِلْمِ بِرَسْمِهٖ قَدْ حَصَلَ لَهُ بِالْفِعْلِ الْعِلْمُ بِتَمَيُّزِ مَسَائِلِهٖ مِنْ غَيْرِهَا حَتّٰى يَرِدَ عَلَيْهِ اَنَّهُ خِلَافُ الْوَاقِعِ اِذْ لَيْسَ كُلُّ مَنْ تَصَوَّرَ عِلْمَ الْمَنْطِقِ بِمَا ذَكَرْنَا حَصَلَ لَهُ الْعِلْمُ بِالْفِعْلِ بِكُلِّ مَسْئَلَةٍ تُوْرَدُ عَلَيْهِ اَنَّهَا مِنْهُ.

ترجمہ: اس کلام سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ مثلاً کسی نے "نحو" کا یوں تصور کر لیا کہ وہ ایسے اصولوں کی تصدیق ہے جن کے ذریعہ کلمات کے آخری احوال کی معرفت ہوتی ہے معرب مبنی ہونے کی حیثیت سے تو اسے ایک مقدمہ کلیہ حاصل ہو جاتا وہ یہ کہ نحو کے مسائل میں سے ہر مسئلہ ان احوال کی معرفت میں دخیل ہوتا ہے۔ تو جب اس کے سامنے نحو کا کوئی معین مسئلہ پیش کیا جاتا ہے تو اس قاعدۂ کلیہ کے ذریعہ وہ جان لیتا ہے کہ یہ نحو کا مسئلہ ہے بایں طور کہ وہ کہتا ہے کہ یہ ایسا مسئلہ ہے جو کلمہ کے اعراب و بنا میں دخیل ہے اور جو مسئلہ اس طرح کا ہو وہ نحو کا مسئلہ ہوتا ہے، لہٰذا یہ نحو کا مسئلہ ہے۔ یونہی جس کو منطق کی بابت اس بات کا تصور حاصل ہو جائے کہ وہ ایسا آلہ قانونیہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطائی الفکر سے بچاتی ہے تو اسے ایک قاعدۂ کلیہ حاصل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ منطق کا ہر مسئلہ اس حفاظت میں دخیل ہوتا ہے۔ اور اس قاعدہ کی بدولت منطقی مسائل کی معرفت، اور غیر منطقی مسائل سے انھیں ممتاز کرنے پر پوری طرح قادر ہو جاتا ہے، حاصل کلام یہ کہ جب کسی علم کا "تصور برسمہ" حاصل ہو جاتا ہے تو اس کا خاصہ معلوم ہو جاتا ہے اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اس علم کا ہر مسئلہ اس خاصے میں دخیل ہے، پھر جب اس علم کا کوئی نیا مسئلہ پیش آتا ہے، تو اس قاعدے کے ذریعہ انسان کو یہ جاننے کی کہ یہ مسئلہ اس علم کا ہے کامل قدرت حاصل ہوتی ہے تو گویا وہ تمام مسائل کو جان گیا۔ مصنف کی مراد یہ نہیں ہے کہ محض علم کے "تصور برسمہ" سے اس کے تمام مسائل کے دیگر مسائل ممتاز ہونے کا بالفعل علم ہو جائے گا، حتیٰ کہ ان پر یہ اعتراض وارد ہو کہ یہ خلافِ واقع ہے کیوں کہ ایسا نہیں ہے کہ جس شخص کو علمِ منطق کو مذکورہ طریقے پر تصور ہو جائے اس پر پیش آمدہ مسئلے کے بارے میں بالفعل یہ علم ہو جائے کہ یہ منطق کا مسئلہ ہے۔

تصور برسمہ سے فن کے تمام مسائل حاصل ہونے کا مفہوم

تشریح: شارح نے فرمایا جب کسی علم کا تصور برسمہ حاصل ہو جاتا ہے تو مبتدی اس کے تمام مسائل سے

اجمالی طور پر آگاہ ہوجاتا ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں شارح کے اسی دعوے کی توضیح وتمثیل پیش کی ہے۔ اور یہ واضح کیا ہے کہ شارح نے قدرۃ علی العلم اور ''علم بالقوۃ'' کو ''علم اجمالی'' سے تعبیر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں تصور برسمہ کے بعد طالب اس علم کے تمام مسائل پر اجمالی طور سے آگاہ ہوجاتا ہے بایں طور کہ مثلاً کسی کو علم نحو کا تصور حاصل ہو گیا کہ وہ ایسے اصولوں کی تصدیق ہے جس کے ذریعہ اسم، فعل، حرف کی آخری حالت معرب، مبنی ہونے کی حیثیت سے معلوم ہوتی ہے تو اس کو اس سے ایک قاعدۂ کلیہ حاصل ہوجاتا ہے، وہ یہ کہ لانحو کا مسئلہ آخر کلمہ کے احوال کی معرفت سے متعلق ہوتا ہے پھر جب اس باب کا کوئی جزئی مسئلہ اس کے سامنے پیش ہوتا ہے، تو وہ اس قاعدے کی بدولت یہ فیصلہ کرنے پر قادر ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ علم نحو کا ہے اس طرح کہ وہ ایک قیاس مرتب کر کے کہتا ہے: یہ مسئلہ کلمہ کے اعراب وبنا سے متعلق ہے۔ اور ہر وہ مسئلہ جو ایسا ہو وہ علم نحو کا مسئلہ ہوتا ہے، پھر نتیجے میں یہ حکم کرتا ہے کہ یہ مسئلہ علم نحو کا ہے۔

اسی طرح جب کسی کو منطق کی خصوصیت معلوم ہوجاتی ہے کہ وہ ایسا آلۂ قانونیہ ہے کہ اس کی رعایت ذہن کو خطافی الفکر سے بچاتی ہے تو اس سے اس کو ایک قاعدۂ کلیہ حاصل ہوجاتا ہے وہ یہ کہ ''منطق کا ہر مسئلہ ذہن کو خطافی الفکر سے بچانے میں دخیل ہوتا ہے'' پھر اس قاعدے کے ذریعہ مسائل منطق کو پہچاننے اور دیگر علوم کے مسائل سے ان مسائل کو ممتاز کرنے پر بطریق مذکور پوری طرح قادر ہوجاتا ہے۔ حاصل کلام یہ کہ جب طالب کو کسی علم کا ''تصور برسمہ'' حاصل ہوجاتا ہے تو وہ اس علم کے خاصہ سے آگاہ ہوجاتا ہے، اور اس کو اس بات کا علم ہوجاتا ہے کہ اس علم کا ہر مسئلہ اسی خاصہ کا حامل ہوتا ہے، اب جب بھی اس کے سامنے اس علم کا کوئی معین مسئلہ پیش ہوگا تو اسی علم وآگہی کی بدولت یہ جان لینے پر پوری طرح قادر ہوگا کہ پیش نظر مسئلہ فلاں علم کا ہے۔ اس طور پر کہ وہ دیکھے گا کہ وہ خاصہ اس مسئلہ میں موجود ہے یا نہیں اگر موجود ہے تو سمجھ لے گا کہ یہ مسئلہ اسی خاص علم کا ہے جس کا یہ خاصہ ہے۔

اور جب وہ اس علم کے تمام مسائل کو جاننے پہچاننے پر پوری طرح قادر ہے تو گویا اس کو اجمالی طور پر وہ تمام مسائل معلوم ہیں، اور یہی بصیرت ہے۔

ولم یرد.............................. أنهامنه

تشریح: حاشیہ کے اس ٹکڑے میں محشی نے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے وہ اعتراض اور اس کا جواب درج ذیل ہے۔

اعتراض: شارح کا یہ کہنا کہ علم کے تصور برسمہ سے اس کے تمام مسائل کا علم حاصل ہوجاتا ہے، خلاف واقع ہے اس لیے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جب کوئی ''علم منطق'' کا تصور برسمہ کرتا ہے تو اس کو منطق کے تمام پیش آنے والے مسائل بالفعل حاصل نہیں ہوتے۔

جواب: شارح نے ''قدرۃ علی العلم'' اور ''علم بالقوۃ'' کو ''علم اجمالی'' سے تعبیر فرمایا ہے، اب

ان کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ جب کوئی کسی علم کا "تصور برسمہ" حاصل کرلیتا ہے تو وہ اس علم کے تمام مسائل کو جاننے پہچاننے اور دیگر علوم کے مسائل سے ممتاز کرنے پر پوری طرح قادر ہو جاتا ہے، اور تمام مسائل اس کو اجمالاً یعنی بالقوہ حاصل ہو جاتے ہیں اس طرح کہ اس کے اندر یہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ مذکورہ طریقے پر کسی بھی پیش آمدہ مسئلہ کی شناخت کر سکتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ محض علم کے "تصور برسمہ" سے اس کو جمیع مسائل کا بالفعل اور تفصیلی علم ہو جاتا ہے، لہٰذا شارح پر مذکورہ عتراض وارد نہیں ہوتا۔

قطبی: لکا ن طَلَبُهٗ عَبَثاً.

میر قطبی: يَعْنِيْ اَنَّ الشُّرُوْعَ فِي الْعِلْمِ فِعْلٌ اخْتِيَارِيٌّ فَلَا بُدَّ مِنْ اَنْ يُعْلَمَ اَوَّلًا اَنَّ لِذَا لِكَ الْعِلْمِ فَائِدَةً مَّا وَاِلَّا لَامْتَنَعَ الشُّرُوْعُ فِيْهِ كَمَا بُيِّنَ فِيْ مَوْضِعِهٖ وَلَا بُدَّمِنْ اَنْ يَكُوْنَ تِلْكَ الْفَائِدَةُ مُعْتَدَّةً بِهَا نَظَرًا اِلَى الْمَشَقَّةِ الَّتِيْ تَكُوْنُ لِلْمُشْتَغِلِيْنَ فِيْ تَحْصِيْلِ ذَالِكَ الْعِلْمِ وَاِلَّا لَكَانَ شُرُوْعُهٗ فِيْهِ وَطَلَبُهٗ لَهٗ مِمَّا يُعَدُّ عَبَثًا عُرْفًا وَبِذَالِكَ يَفْتُرُ جِدُّهٗ فِيْهِ قَطْعًا وَلَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَ تِلْكَ الْفَائِدَةُ هِيَ الْفَائِدَةُ الَّتِيْ تَتَرَتَّبُ عَلٰى ذَالِكَ الْعِلْمِ اِذْلَوْ لَمْ تَكُنْ اِيَّاهَا لَرُبَّمَا زَالَ اعْتِقَادُهٗ بَعْدَ الشُّرُوْعِ فِيْهِ لِعَدَمِ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَهُمَافَيَصِيْرُ سَعْيُهٗ فِيْ طَلَبِهٖ عَبَثًا فِيْ نَظَرِهٖ وَاَمَّا اِذَاعَلِمَ الْفَائِدَةَ الْمُعْتَدَّةَ بِهَا الْمُتَرَتِّبَةَ عَلَيْهِ فَاِنَّهٗ يَكْمُلُ رَغْبَتُهٗ فِيْهِ وَيُبَالِغُ فِيْ تَحْصِيْلِهٖ كَمَا هُوَ حَقُّهٗ وَيَزْدَادُ ذَالِكَ الْاِعْتِقَادُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ بِوَاسِطَةِ مُنَاسَبَةِ مَسَائِلِهٖ لِتِلْكَ الْفَائِدَةِ.

ترجمہ: علم کو شروع کرنا ایک اختیاری فعل ہے تو ضروری ہے کہ پہلے یہ معلوم ہو کہ اس علم کا ایک فائدہ ہے، ورنہ اسے شروع کرنا ہی محال گا جیسا کہ اپنے مقام پر اسے بیان کیا گیا ہے۔ اور اس علم میں مشغول ہونے والوں کی مشقت پر نظر کرتے ہوئے اس فائدے کا معتدبہ ہونا بھی ضروری ہے ورنہ اس علم کا شروع اور طلب عرف میں بے کار قرار پائے گا، جس سے طلب کی کوشش سست ہو جائے گی نیز اس فائدے کا اس علم پر مرتب ہونا بھی ضروری ہے ورنہ فن کو شروع کرنے کے بعد فن اور فائدے کے درمیان، مناسبت نہ ہونے کے باعث طالب کا اعتقاد زائل ہو جائے گا، اس کی طلب اور کوشش خود اس کی نظر میں بے فائدہ ہو جائے گی، اور جب طالب کو اس علم کے ایک معتدبہ،

مرتب علیہ فائدے کا علم ہوگا تو اس میں اسے کامل دلچسپی ہوگی، اس کی تحصیل میں شایان شان کوشش کرے گا، اور فائدہ اور مسائل فن کے درمیان مناسبت ہونے کے باعث شروع کے بعد اس کے اعتقاد میں اضافہ ہوتا جائے گا۔

آغاز سے قبل فن کی غرض وغایت معلوم ہونا ضروری کیوں؟

تشریح: شارح نے فرمایا منطق کی غرض وغایت معلوم نہ ہو تو طلب عبث لازم آئے گا۔ سید السند نے اس حاشیہ میں اس دعوی کی وضاحت فرمائی ہے کہ طلب عبث کیسے لازم آئے گا اور اس کی صورتیں کیا ہوں گی۔ چنانچہ فرماتے ہیں شارح کی مراد یہ ہے کہ "شروع فی العلم" ایک اختیاری فعل ہے لہذا اس کے لیے چند چیزیں ضروری ہیں۔(۱) مبتدی کو اس بات کی تصدیق حاصل ہو کہ اس میں فن کا ایک مخصوص فائدہ ہے صرف "مرتب" کو کاٹ دیں۔ اس تصدیق کے بغیر اس علم کا شروع کرنا مطلقا محال ہے (۲) وہ فائدہ قابل قدر اور معتد بہ ہو یعنی وہ فائدہ ایسا ہو جس کی اہمیت ووقعت ہو اور قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہو کیوں کہ متعلم کو طلب علم کی راہ میں شدید مشقتیں پیش آتی ہیں اور طرح طرح کی مشکلات سے دوچار ہوتا ہے ایسے میں ضروری ہے کہ وہ قاعدہ اہم ہو ورنہ عرف میں اس علم کا شروع اور طلب، عبث قرار پائے گا، اور اس کی تحصیل میں طالب کی کوشش سست پڑجائے گی نتیجہ یہ ہوگا کہ سالہاسال صرف کرنے کے باوجود کچھ ہاتھ نہیں آئے گا، (۳) وہ فائدہ خاص اسی علم پر مرتب اور اس کا اثر ہو ورنہ علم اور فائدہ کے درمیان مناسبت نہ ہونے کے باعث بسا اوقات علم کو شروع کرنے کے بعد طالب کا اعتقاد اس کی افادیت سے ختم ہوجائے گا اور اس علم کی تحصیل وطلب خود طالب کی نظر میں عبث ہوجائے گی۔ غرض کہ پہلی چیز مفقود ہو تو علم کو شروع کرنا ہی محال، اور دوسری چیز مفقود ہو تو عرفاً طلب عبث لازم آئے گا، اور تیسری چیز مفقود ہو تو طالب کی نظر میں اس کی طلب عبث وبے کار ٹھہرے گی۔ پہلی چیز ظاہر ہے اس لیے اس کا بیان نہ ہوا۔ آخر الذکر دونوں چیزوں کو لفظ "عبث" کے عموم سے بیان کردیا۔ اور جب طالب کو یہ بات معلوم ہوجائے گی کہ اس علم کا ایک مخصوص قابل قدر معتد بہ فائدہ ہے جو خاص اسی علم پر مرتب ہے تو طالب کو اس فن سے کامل دلچسپی ہوگی، اس کی تحصیل میں اس کے شایان شان جد وجہد اور کوشش کرے گا، فائدہ اور علم کے درمیان ربط ومناسبت کے سبب شروع کرنے کے بعد روز بروز اس علم کی افادیت کا اعتقاد بڑھتا جائے گا اور آسانی سے وہ علم مطلوب حاصل کرسکے گا۔

> قطبی: فَلِاَنَّ تَمَایُزَ الْعُلُوْمِ بِحَسْبِ تَمَایُزِ الْمَوْضُوْعَاتِ
>
> میر قطبی: ذالك لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ............فِیْ تَحْصِیْلِ الْمَطْلُوْبِ

سید السند نے اپنے اس حاشیہ میں چند چیزیں بیان فرمائی ہیں۔

(۱) شارح کے دعوی "علوم اپنے موضوع کے اعتبار سے باہم ممتاز ہوتے ہیں" کی وضاحت کہ علوم اپنے

موضوعات کے اعتبار سے کیسے ایک دوسرے ممتاز ہوتے ہیں۔

(۲) علم کو شروع کرنے کے لیے اس کا "تصور بوجہ ما" اس کے مخصوص فائدے، اور موضوع کا علم ضروری ہونے کی وجہ کا اجمالی بیان۔

(۳) گذشتہ مباحث میں بطور مقدمہ ذکر شدہ اشیا کی تعداد بیان کی پھر چند اشیاء کو بطور مقدمہ اپنی طرف سے اضافہ فرمایا ہے۔ اس تمہید کے بعد ترتیب سے تینوں باتوں کی وضاحت ملاحظہ فرمائیں۔

(۱)۔وَذَالِكَ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْعُلُوْمِ بَيَانُ اَحْوَالِ الْاَشْيَاءِ وَمَعْرِفَةُ اَحْكَامِهَا فَاِذَا كَانَ طَائِفَةٌ مِنَ الْاَحْوَالِ وَالْاَحْكَامِ مُتَعَلِّقَةً بِشَيْءٍ وَاحِدٍ اَوْ بِاَشْيَآءَ مُتَنَاسِبَةٍ وَطَائِفَةٌ اُخْرىٰ مِنْهَا مُتَعَلِّقَةً بِشَيْءٍ اٰخَرَ اَوْ اَشْيَآءَ مُتَنَاسِبَةٍ اُخْرىٰ كَانَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا عِلْمًا بِرَأْسِهَا مُمْتَازَةً عَنْ صَاحِبِهَا وَلَوْ كَانَ مُتَعَلِّقَيْنِ بِشَيْءٍ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ اَوْ بِاَشْيَاءَ مُتَنَاسِبَةٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ لَكَانَتَا عِلْمًا وَاحِداً وَ لَمْ يُسْتَحْسَنْ عَدُّ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عِلْمًا عَلٰى حِدَةٍ.

ترجمہ: وہ اس لیے کہ علوم کا مقصد اشیا کے احوال کا بیان اور ان کے احکام کی معرفت ہے تو جب احوال واحکام کا ایک ٹکڑا ایک شئ یا چند مناسب اشیا سے متعلق ہوگا، اور دوسرا حصہ دوسری ایک شئ یا چند مناسب اشیا سے متعلق ہوگا تو دونوں ٹکڑے مستقل علاحدہ علاحدہ علم ہوں گے۔ اور احوال واحکام کے دونوں حصے ایک شئ سے ایک جہت سے متعلق ہوں یا چند اشیا سے ایک جہت سے متعلق ہوں تو دونوں ٹکڑے ایک علم قرار پائیں گے دونوں حصوں کو علیحدہ علیحدہ فن قرار دینا بہتر نہیں ہوگا۔

علوم باعتبار موضوع باہم ممتاز ہوتے ہیں

تشریح: سید السند نے حاشیہ کے اس حصے میں شارح کے دعوی "علوم اپنے موضوع کے اعتبار سے باہم ممتاز ہوتے ہیں" کی وضاحت فرمائی ہے اور اسے دلیل سے آراستہ کیا ہے چناں چہ شارح کے دعوی پر دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں علوم اپنے موضوع کے ممتاز ہونے کے اعتبار سے باہم ممتاز ہوتے ہیں یہ اس لیے کہ علوم کی تدوین سے مقصود اشیا کے احوال کا بیان اور احکام کی معرفت ہوتی ہے، توجب احوال واحکام کا ایک حصہ ایک شئ یا چند مناسب اشیا سے متعلق ہوتا، اور احوال و احکام کا دوسرا حصہ دوسری شئ یا دوسری چند مناسب اشیا سے متعلق

ہوتا ہے، تو احوال و احکام کے دونوں حصے باہم ممتاز و منفرد ہوتے اس لیے دونوں حصے علاحدہ علاحدہ ممتاز و منفرد علم قرار پاتے ہیں جیسے علم الحساب میں عدد کے احوال سے بحث کی جاتی ہے اور "طب" میں بدن کے احوال و اقسام سے بحیثیت صحت و مرض بحث کی جاتی ہے پس چوں کہ احوال و احکام کا ایک حصہ ایک شئ "عدد" سے متعلق ہے اور احوال و احکام کا دوسرا حصہ دوسری شئ "بدن انسان" سے متعلق ہے تو دونوں کے موضوع ممتاز ہو گئے اور موضوع کے ممتاز ہونے کے باعث یہ دونوں فن دو الگ الگ فن قرار پائے۔ اور اگر احوال و احکام کے دونوں حصے ایک ہی شئ سے یا چند متناسب اشیا سے ایک ہی جہت سے متعلق ہوتے ہیں تو دونوں ٹکڑے باہم ممتاز و منفرد نہیں ہوتے ہیں اس لیے ایک علم قرار پاتے ہیں، دونوں حصوں کو الگ الگ ممتاز و منفرد علم قرار دینا بہتر نہیں ہوتا، تو معلوم ہوا کہ علوم کا باہمی امتیاز ان کے موضوعات کے امتیاز کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

(۲) وَاعْلَمْ اَنَّ الْوَاجِبَ عَلَى الشَّارِعِ فِي الْعِلْمِ اَنْ يَتَصَوَّرَهٗ بِوَجْهٍ مَّا وَاِلَّا لَامْتَنَعَ الشُّرُوْعُ فِيْهِ وَاَمَّا تَصَوُّرُهٗ بِرَسْمِهٖ فَاِنَّمَا يَجِبُ لِيَكُوْنَ شُرُوْعُهٗ فِيْهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ وَاَنْ يَعْتَقِدَ اَنَّ لِذَالِكَ الْعَلْمِ فَائِدَةً مَخْصُوْصَةً تَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ سَوَاءٌ كَانَ ذَالِكَ الْاِعْتِقَادُ جَازِمًا اَوْ غَيْرَ جَازِمٍ مُطَابِقًا لِلْوَاقِعِ اَوْلَا وَاَمَّا الْاِعْتِقَادُ بِمَا هُوَ فَائِدَتُهٗ وَغَرْضُهٗ فِي الْوَاقِعِ فَاِنَّمَا يَجِبُ لَكَ لِئَلَّا يَكُوْنَ سَعْيُهٗ فِي تَحْصِيْلِهٖ مِمَّا يُعَدُّ عَبَثًا عَلٰى مَا مَرَّ وَلِيَزْدَادَ سَعْيُهٗ فِي تَحْصِيْلِهٖ اِذَا كَانَتْ تِلْكَ الْفَائِدَةُ مُهِمَّةً لَهٗ وَاَمَّا مَعْرِفَتُهٗ بِاَنَّ مَوْضُوْعَهٗ اَيُّ شَيْءٍ هُوَ فَلَيْسَتْ بِوَاجِبَةٍ لِلشُّرُوْعِ بَلْ هِيَ لِزِيَادَةِ الْبَصِيْرَةِ فِي الشُّرُوعِ .فَقَوْلُهٗ لَمْ يَتَمَيَّزِ الْعِلْمُ الْمَطْلُوْبُ عِنْدَهٗ وَلَمْ يَكُنْ لَهٗ بَصِيْرَةٌ فِي طَلَبِهٖ اَرَادَ بِهٖ اَنَّهٗ لَمْ يَتَمَيَّزْ زِيَادَةَ تَمَيُّزٍ وَلَمْ يَكُنْ لَهٗ زِيَادَةُ بَصِيْرَةٍ لِاَنَّ التَّمَيُّزَ وَالْبَصِيْرَةَ قَدْ حَصَلَا لَهٗ بِتَصَوُّرِهٖ بِرَسْمِهٖ .

ترجمہ: واضح رہے کہ فن کو شروع کرنے والے کے لیے، اس کا تصور بوجہ ما اس لیے ضروری ہے کہ اس کے بغیر علم کا شروع کرنا محال ہے۔ اور "تصور برسمہ" اس لیے ضروری ہے تاکہ طالب اس میں بصیرت پر ہو جائے، اور اس علم کے ایک مخصوص مرتب علیہ فائدے کا اعتقاد ہونا بھی ضروری ہے خواہ جازم ہو یا غیر جازم واقع کے مطابق

ہو یا غیر مطابق اور رہا فن کے فائدے اور غرض واقعی کا اعتقاد تو اس لیے ضروری ہے تاکہ اس کی تحصیل میں طالب کی کوشش عرف میں یا خود اس کی نظر میں بے کار شمار نہ ہو بلکہ اس میں اور اضافہ ہوتا جائے، کیوں کہ وہ فائدہ مقصود ہوتا ہے۔ اور رہی اس بات کی معرفت کہ اس کا موضوع کیا ہے تو وہ شروع کے لیے ضروری نہیں بلکہ شروع میں ''تصور برسمہ'' سے حاصل شدہ بصیرت میں زیادتی پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے، غرض کہ شارح نے اپنے ارشاد ''ولم یتمیز'' سے زیادتی امتیاز کی نفی مراد لی ہے، اور ''لم یکن بصیرۃ'' سے زیادتی بصیرت کی نفی مراد لی ہے کیوں کہ نفس تمیز و بصیرت تصور برسمہ سے حاصل ہو چکی ہے۔

تعریف، فائدہ اور موضوع کے تصور پر علم کے موقوف ہونے کی مختلف حیثیتیں

تشریح: شروع فی العلم کے لیے ضروری ہے کہ شارع کو اس سے قبل اس کا تصور بوجہ ما حاصل ہو کیوں کہ اس کے بغیر شروع کرنا محال ہے۔ اور اس کا تصور برسمہ اس لیے ضروری ہے تاکہ علم کا شروع علیٰ وجہ البصیرۃ ہو، اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس بات کا اعتقاد کرے کہ اس علم کا ایک مخصوص، فائدہ اور علت غائی ہے جو اسی علم پر مرتب ہے، تاکہ مبتدی کی کوشش خود اس کی نظر میں اور عرف میں طلب عبث قرار نہ پائے اعتقاد جازم ہو یا غیر جازم واقع کے مطابق ہو یا غیر مطابق پھر یہ بھی ضروری ہے کہ شارع علم کو شروع سے پیشتر اس بات کا اعتقاد ہو کہ فائدہ مخصوص اور علت غائی کے علاوہ واقع اور نفس الامر میں اس فن کے مزید فائدے ہیں حاصل یہ کہ شروع سے قبل دو طرح کے فائدوں کا اعتقاد ضروری ہے ایک وہ جو اس علم کا علت غائی اور اس پر مرتب مخصوص فائدہ ہے، دوسرا وہ جو اس مخصوص فائدے کے علاوہ ہوں دوسرے فائدے کا اعتقاد اس لیے ضروری ہے کہ جب طالب کو معلوم ہوگا کہ اس کے اور بھی کچھ فائدے ہیں تو اس کی محنت اور کوشش میں اضافہ ہو جائے گا اور دلچسپی بڑھ جائے گی۔ رہا موضوع تو اس کا علم اس لیے ضروری نہیں کہ اس پر مطلق شروع فی العلم ''موقوف'' ہے یا ''علی وجہ البصیرۃ'' شروع فی العلم موقوف ہے بلکہ اس کا علم اس لیے ضروری ہے تاکہ شارع کے نزدیک علم مطلوب دیگر علوم کی بہ نسبت زیادہ ممتاز ہو جائے اور ''تصور برسمہ'' سے حاصل شدہ تمیز و بصیرت میں اضافہ ہو جائے کیوں کہ نفس تمیز اور نفس بصیرت تو محض ''تصور برسمہ'' سے ہی حاصل ہو چکی ہوتی ہے۔ حاصل کلام یہ کہ شروع فی العلم تین امور پر موقوف ہوتا ہے (۱) علم کے تصور بوجہ ما یا برسمہ پر (۲) غرض و غایت کے تصور پر (۳) موضوع کی تصدیق پر لیکن توقف کی حیثیت تینوں میں یکساں نہیں مختلف ہے چناں چہ تصور بوجہ ما پر شروع فی العلم موقوف ہے اس معنی کر کہ اس کے بغیر شروع محال ہے، اور تصور برسمہ پر موقوف ہے اس معنی کر کہ اس کے بغیر علی وجہ البصیرۃ شروع نہیں ہو پائے گا، مطلق شروع اس کے بغیر ممکن ہے اور موضوع علم کی تصدیق، تصور برسمہ سے حاصل شدہ تمیز و بصیرت میں زیادتی پیدا کرنے کے

لیے ضروری ہے نہ کہ کسی اور چیز کے لیے۔

(٣). وَقَدْ تَحَقَّقَ بِمَا تَقَرَّرَ اَنَّ مُقَدَّمَةَ الْعِلْمِ الْمَذْكُوْرَةَ هٰهُنَا ثَلٰثَةُ اَشْيَآءَ اَحَدُهَا تَصَوُّرُ الْعِلْمِ بِوَجْهٍ مَّا اَوْ بِرَسْمِهٖ، وَثَانِيْهَا التَّصْدِيْقُ بِفَائِدَتِهٖ وَثَالِثُهَا التَّصْدِيْقُ بِمَوْضُوْعِيَّةِ مَوْضُوْعِهٖ وَالْاَوْلٰى اَنْ يُّجْعَلَ مَبَاحِثُ الْاَلْفَاظِ اَيْضاً مِنَ الْمُقَدَّمَةِ لِتَوَقُّفِ اسْتِفَادَةِ الْعِلْمِ وَاِفَادَتِهٖ عَلٰى مَعْرِفَةِ اَحْوَالِ الْاَلْفَاظِ اِلَّا اَنَّ الْمُصَنِّفَ اَوْرَدَهَا فِيْ صَدْرِ الْمَقَالَةِ الْاُوْلٰى وَقَدْ يُجْعَلُ مِنَ الْمُقَدَّمَةِ اَيْضاً بَيَانُ مَرْتَبَةِ الْعِلْمِ فِيْمَا بَيْنَ الْعُلُوْمِ وَبَيَانُ شَرَفِهٖ وَبَيَانُ وَاضِعِهٖ وَبَيَانُ وَجْهِ تَسْمِيَتِهٖ بِاسْمِهٖ وَالْاِشَارَةُ اِلٰى مَسَائِلِهٖ اِجْمَالًا فَهٰذِهٖ اُمُوْرٌ تِسْعَةٌ. ثَمَانِيَةٌ مِنْهَا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعِلْمِ الْمَطْلُوْبِ وَ مُوْجِبَةٌ لِمَزِيْدِ تَمَيُّزِهٖ عِنْدَ الطَّالِبِ وَلِزِيَادَةِ بَصِيْرَتِهٖ فِيْ طَلَبِهٖ وَوَاحِدٌ مِنْهَا مُتَعَلِّقٌ بِطَرِيْقِ اِفَادَتِهٖ وَاسْتِفَادَتِهٖ اَعْنِيْ مَبَاحِثَ الْاَلْفَاظِ. وَالْاَحْسَنُ اَنْ يُذْكَرَ كُلُّهَا اَوَّلاً وَقَدْ يُكْتَفٰى بِبَعْضِهَا وَلَا حَجْرَ فِيْ شَيْءٍ مِنْ ذَالِكَ اِذْلَا ضَرُوْرَةَ هُنَاكَ اِلَّا فِي التَّصَوُّرِ بِوَجْهٍ مَّا وَالتَّصْدِيْقَ بِفَائِدَةٍ مَّا كَمَا بَيَّنَّاهُ وَلِذَالِكَ قَالَ بَعْضُهُمُ الْاَوْلٰى اَنْ يُفَسَّرَ الْمُقَدَّمَةُ بِمَا يُعِيْنُ فِيْ تَحْصِيْلِ الْفَنِّ الْمَطْلُوْبِ.

ترجمہ: گزشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہاں مقدمہ علم میں تین چیزیں ذکر کی گئی ہیں۔ ایک تصور بوجہ ما یا تصور برسمہ، دوسری فائدہ علم کی تصدیق، تیسری اس کے موضوع کی موضوعیت کی تصدیق۔ اور بہتر یہ ہے کہ الفاظ کے مباحث کو بھی مقدمہ قرار دیا جائے، کیوں کہ علم کا افادہ اور اس سے استفادہ الفاظ کی معرفت پر موقوف ہے۔ لیکن مصنف نے اسے پہلے مقالے کے آغاز میں ذکر کیا ہے اور بعض اوقات علم کے مقام و مرتبے اور فضل و شرف کا بیان، واضع، اور وجہ تسمیہ کا بیان۔ پھر مسائل کی طرف اجمالی اشارہ بھی مقدمہ میں شمار کیا جاتا ہے پس علم کا مقدمہ نو چیزیں ہوئیں، ان میں آٹھ علم مطلوب سے متعلق ہیں، اور مبتدی کے طلب علم میں زیادتی امتیاز و بصیرت کا باعث ہیں۔ اور ایک طریق افادہ اور استفادہ سے متعلق ہے۔ یعنی مباحث الفاظ، اور کبھی کبھی ان میں سے بعض کے بیان پر

اکتفا کیا جاتا ہے جیسا کہ اس کتاب میں بیان کیا گیا ہے، اس میں کوئی حرج نہیں اس لیے کہ یہاں صرف تصور بوجہ ما اور تصدیق فائدہ کی ضرورت ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض علمائے کرام نے فرمایا اولیٰ یہ ہے کہ مقدمہ کی تفسیریوں کی جائے کہ مقدمہ وہ چیز ہے جو فن مطلوب کی تحصیل میں مددگار ہو۔

مقدمہ شمار کی جانے والی اشیاکی تعداد

تشریح: سید السند فرماتے ہیں کہ گذشتہ تقریر سے معلوم ہوا کہ مقدمۃ العلم صرف تین چیزیں ہیں جو یہاں ذکر کی گئی ہیں (۱) علم کا "تصور بوجہ ما" یا "تصور برسمہ" (۲) اس کی غرض وغایت اور فائدہ کی تصدیق۔(۳) اس کے موضوع کی موضوعیت کی تصدیق۔ لیکن یہاں چند چیزیں اور بھی ہیں جن کو مقدمہ قرار دینا اولیٰ اور بہتر ہے وہ یہ ہیں (۴) الفاض کے مباحث اس لیے کہ علم سے استفادہ اور افادہ احوال الفاظ کی معرفت پر موقوف ہے۔ شاید اسی لیے مصنف نے ان کو مقالۂ اولیٰ کے آغاز میں بیان کیا ہے جو کبھی کبھی مقدمہ میں شمار کیا جاتا ہے۔(۵) علوم کے درمیان اس علم کے مقام کا بیان تاکہ طلبہ کو معلوم ہو جائے کہ کس علم پر اسے فوقیت دینی ہے اور کس سے مؤخر اور فروتر ماننا ہے۔(۶)۔ شرف وفضیلت کا بیان (۷) واضع اور موجد کا بیان۔(۸) وجہ تسمیہ کا بیان۔(۹) اس کے تمام مسائل کی طرف اجمالی شارہ۔ یہ کل نو اشیا ہوئیں جن میں سے آٹھ علم مطلوب سے متعلق ہیں اور طالب کے لیے علم مطلوب کی طلب میں زیادتی تمیز کا باعث، اور بصیرت افزا ہیں، اور ایک افادہ اور استفادہ سے متعلق ہے لہٰذا احسن یہ ہے کہ ابتدا میں ان سب کو بیان کیا جائے، تاہم کبھی کبھی ان میں سے بعض کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ دونوں صورتوں میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ ابتدا میں ضروری صرف علم کا "تصور بوجہ ما" اور اس کے فائدہ وغرض کی تصدیق ہے۔ ان تمام چیزوں کو مقدمہ میں شامل کرنے کے لیے بعض علما نے فرمایا مقدمہ کی تفسیریوں کرنا اولیٰ ہے۔ اَلْمُقَدَّمَةُ هِيَ مَا يُعِيْنُ فِيْ تَحْصِيْلِ الْفَنِّ الْمَطْلُوْبِ، مقدمہ وہ چیز ہے جو فنِ مطلوب کی تحصیل میں معاون ومددگار ہو۔ اس تعریف کے مطابق مقدمہ مذکورہ نو چیزوں کو شامل اور عام ہے۔

قطبی: وَلَمَّا كَانَ بَيَانُ الْحَاجَةِ اِلَى الْمَنْطِقِ يَنْسَاقُ اِلٰى مَعْرِفَتِهٖ بِرَسْمِهٖ اَوْرَدَهُمَا فِيْ بَحْثٍ وَاحِدٍ.

میر قطبی :ذَالِكَ لِاَنَّ بَيَانَ الْحَاجَةِ اِلَى الْمَنْطِقِ هُوَ اَنْ يُبَيَّنَ اَنَّ النَّاسَ فِيْ اَيِّ شَيْءٍ مُحْتَاجُوْنَ اِلَيْهِ فَذَالِكَ الشَّيْءُ يَكُوْنُ غَايَتَهٗ وَغَرَضَهٗ وَيَحْصُلُ بِذَالِكَ مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِغَايَتِهٖ وَهِيَ تَصَوُّرُهٗ بِرَسْمِهٖ، وَاَمَّا بَيَانُ

مَاهِيَةِ الْعِلْمِ فَلَا يَسْتَلْزِمُ بَيَانَ الْحَاجَةِ لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ رَسْمُهٗ بِشَيْءٍ آخَرَ دُوْنَ غَايَتِهٖ فَصَارَ بَيَانُ الْحَاجَةِ اَصْلًا مُتَضَمِّنًا لِبَيَانِ الْمَاهِيَةِ بِرَسْمِهَا، فَلِذَالِكَ اَوْرَدَهُمَا الْمُصَنِّفُ فِيْ بَحْثٍ وَاحِدٍ وَابْتَدَأَ بِبَيَانِ الْحَاجَةِ فَشَرَعَ فِيْ تَقْسِيْمِ الْعِلْمِ اِلٰى قِسْمَيْهِ اَعْنِي التَّصَوُّرَ وَالتَّصْدِيْقَ لِتَوَقُّفِهٖ عَلَيْهِ .

فَاِنْ قُلْتَ لَا حَاجَةَ فِيْهِ اِلٰى هٰذَا التَّقْسِيْمِ بَلْ يَكْفِيْ اَنْ يُقَالَ الْعِلْمُ يَنْقَسِمُ اِلٰى ضَرُوْرِيٍّ وَنَظَرِيٍّ اِلٰى اٰخِرِ الْمُقَدَّمَاتِ قُلْتُ الْمَقْصُوْدُ بَيَانُ الْحَاجَةِ اِلٰى عِلْمِ الْمَنْطِقِ بِقِسْمَيْهِ اَعْنِي الْمُوْصِلَ اِلٰى التَّصَوُّرِ وَالْمُوْصِلَ اِلٰى التَّصْدِيْقِ فَلَوْلَمْ يُقَسِّمِ الْعِلْمَ اَوَّلًا اِلٰى التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيْقِ وَلَمْ يُبَيِّنْ اَنَّ فِيْ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ضَرُوْرِيًّا وَنَظَرِيًّا يُمْكِنُ اكْتِسَابُهٗ مِنَ الضَّرُوْرِيِّ لَجَازَ اَنْ يَكُوْنَ التَّصَوُّرَاتُ مَثَلاً بِاَسْرِهَا ضَرُوْرِيَّةً فَلَا حَاجَةَ اِذَنْ اِلٰى الْمُوْصِلِ اِلٰى التَّصَوُّرِ وَجَازَ اَنْ يَكُوْنَ التَّصْدِيْقَاتُ بِاَسْرِهَا ضَرُوْرِيَّةً فَلَا حَاجَةَ اِذَنَ اِلٰى الْمُوْصِلِ اِلٰى التَّصْدِيْقِ اَيْضًا فَلَا يَثْبُتُ الْاِحْتِيَاجُ اِلٰى جُزْأَيِ الْمَنْطِقِ مَعًا وَقَدْ عَرَفْتَ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ ذَالِكَ .

ترجمہ: وہ اس لیے کہ منطق کی حاجت بیان کرنے کا مطلب ہے اس چیز کو بیان کیا جائے جس چیز میں لوگ منطق کے محتاج ہیں وہی اس کی غرض وغایت ہے، اور اس وصف محتاج فیہ کے جاننے سے علم کی معرفت اس کی غرض وغایت کے ساتھ ہو جاتی ہے وہی اس کا تصور برسمہ ہے ۔ رہ گیا علم کی ماہیت کا بیان تو وہ بیان حاجت کو مستلزم نہیں ہوتا ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اس کی رسم دوسری شئ ہو، جو غرض وغایت نہ ہو، پس بیان حاجت اصل ہوئی جو ماہیت کے تصور برسمہ کو مستلزم ہے، اس لیے مصنف نے ان دونوں کو ایک بحث میں ذکر کیا، اور بیان حاجت سے آغاز کیا تو پہلے علم کی دو قسمیں تصور و تصدیق بیان کی کیوں کہ بیان حاجت اس پر موقوف ہے۔

اگر آپ یہ فرمائیں کہ یہ تقسیم ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں بدیہی، نظری، تو میں یہ عرض کروں گا کہ یہاں منطق کی دونوں قسموں (موصل تصوری اور موصل تصدیقی)، کی طرف احتیاج بیان کرنا مقصود ہے۔ اب اگر پہلے تصور اور تصدیق کی طرف علم کی تقسیم نہ کی جائے، نہ یہ بیان کیا جائے کہ ان

دو میں سے ہر ایک بدیہی، نظری ہوتا ہے اور بدیہی سے نظری کا اکتساب ہوتا ہے، تو یہ احتمال پیدا ہوگا کہ ہوسکتا ہے تمام تصورات بدیہی ہوں اور موصل تصوری کی حاجت نہ ہو یا تمام تصدیقات بدیہی ہوں تو موصلی تصدیقی کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس صورت میں منطق کے دونوں اجزا کی حاجت ثابت نہیں ہو پائے گی جب کہ آپ کو معلوم ہے کہ مقصود دونوں اجزا کی طرف احتیاج ثابت کرنا ہے۔

بیان حاجت اور رسم ایک بحث میں پیش کرنے کا سبب

تشریح: شارح نے منطق کی حاجت اور رسم کو ایک بحث میں پیش کرنے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ چوں کہ منطق کی حاجت کا بیان اس کی ''معرفت برسمہ'' کی طرف لے جاتا ہے اس لیے رسم اور حاجت کو ایک بحث میں ذکر کر دیا۔ سید السند نے اس حاشیہ میں اس بات کی توضیح فرمائی ہے کہ منطق کی حاجت بیان کرنے سے اس کا ''تصور برسمہ'' کیسے ہو جاتا ہے، بیان حاجت تصور برسمہ کی طرف کیوں کر لے جاتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: بیان حاجت ''تصور برسمہ'' کی طرف اس طور پر لے جاتا ہے کہ بیان حاجت کا معنی ہے اس چیز کو بیان کیا جائے جس چیز میں لوگ منطق کے محتاج ہیں، اور ظاہر ہے لوگ جس چیز میں منطق کے محتاج ہوں گے وہی اس کی غرض وغایت ہوگی مثلاً فکر واستدلال میں غلطی ہوتی ہے اور اس غلطی سے بچنے کے لیے ایک قانون کی ضرورت ہے وہ قانون منطق ہے تو معلوم ہو گیا کہ خطائے فکری سے بچنے کے لیے لوگ منطق کے محتاج ہیں اسی سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ خطا فی الفکر سے عصمت اس کی غایت ہے اور اسی سے منطق کی تعریف بالغایۃ بھی معلوم ہوگئی کہ وہ ایسا آلۂ قانونیہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطا فی الفکر سے بچاتی ہے اسی کا نام تصور برسمہ ہے کیوں کہ شی کی تعریف بالخارج رسم کہلاتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ بیان حاجت سے علم کی ''معرفت بغایته'' حاصل ہو جاتی ہے اور یہی ''تصور برسمہ'' ہے اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ بیان حاجت سے منطق کا ''تصور برسمہ'' حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس بیان ماہیت، بیان حاجت کو مستلزم نہیں ہوتا ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ ماہیت کی رسم ایسے خاصے کے ذریعہ بیان کی گئی ہو جو غرض وغایت کے علاوہ ہو مثلاً کہیں: هو علم يبحث فيه عن المعلومات التصورية والتصديقية: اور جب بیان ماہیت بیان حاجت کو مستلزم نہیں تو تصور برسمہ کو بھی مستلزم نہیں ہوگا کیوں کہ بیان حاجت ہی سے تصور برسمہ حاصل ہوتا ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ بیان حاجت، ماہیت کی معرفت برسمہ کو مستلزم ہوتی ہے، اسی لیے مصنف نے دونوں کو ایک ہی بحث میں ذکر کیا، لیکن بیان حاجت کو اصل اور رسم کو ضمنی قرار دیا اور موضوع کو علاحدہ بیان کیا، پھر بیان حاجت کا آغاز کیا تو سب سے پہلے اس علم کی تصور اور تصدیق کی طرف تقسیم کی اس لیے کہ بیان حاجت تقسیم پر موقوف ہے۔

علم کی تقسیم پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

فان قلت ....ان المقصود ذالك

اعتراض: یہاں علم کی تصور و تصدیق کی طرف تقسیم کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ضروری اور نظری۔

جواب: منطق کی حاجت بیان کرنے سے اصل مقصود اس کی دونوں قسم "موصل تصوری" اور موصل تصدیقی" کی حاجت بیان کرنا ہے، اس لیے اگر پہلے علم کو تصور اور تصدیق کی طرف منقسم نہ کیا جائے اور یہ بیان نہ کیا جائے کہ ان میں سے ہر ایک کے بعض افراد نظری اور بعض ضروری ہیں تو یہ وہم ہوگا کہ شاید تمام تصورات ضروری اور بدیہی ہوں لہٰذا "موصل الی التصور" کی کوئی حاجت نہیں یا تمام تصدیقات بدیہی ہوں تو موصل الی التصدیق کی حاجت نہیں رہ جاتی۔ اس صورت میں منطق کے دونوں اجزا کی حاجت ثابت نہیں ہو پائے گی اس لیے مصنف نے پہلے تصور اور تصدیق کی طرف منطق کی تقسیم فرمائی پھر اس کی حاجت بیان کی۔

قطبی: اما تصور فقط:

میر قطبی: هٰذَاالتَّصَوُّرُ قَدْ يَكُوْنُ تَصَوُّراً وَاحِدًا كَتَصَوُّرِ الْاِنْسَانِ وَقَدْ يَكُوْنُ مُتَعَدِّدًا بِلَا نِسْبَةٍ كَتَصَوُّرِ الْاِنْسَانِ وَالْكَاتِبِ وَمَعَ نِسْبَةٍ اَيْضًا اِمَّا تَقْيِيْدِيَّةٌ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ وَغُلَامِ زَيْدٍ وَاِمَّا تَامَّةٌ غَيْرُ خَبَرِيَّةٍ كَقَوْلِكَ اِضْرِبْ وَاِمَّاخَبَرِيَّةٌ يُشَكُّ فِيْهَا فَاِنَّ كُلَّ ذَالِكَ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ لِخُلُوِّهَا عَنِ الْحُكْمِ وَاَمَّا اَجْزَاءُ الشَّرْطِيَّةِ فَلَيْسَ فِيْهَاحُكْمٌ اَيْضًا اِلَّا فَرْضًا فَاِدْرَاكُهَا لَيْسَ تَصْدِيْقًا بِالْفِعْلِ بَلْ بِالْقُوَّةِ الْقَرِيْبَةِ مِنْهُ كَمَا سَيَجِيْءُ .

ترجمہ: یہ تصور کبھی ایک تصور ہوتا ہے جیسے ،انسان ،کا تصور ،اور کبھی بغیر نسبت کے متعدّد ہوتا ہے جیسے: انسان اور کاتب کا علاحدہ علاحدہ تصور اور کبھی نسبت کے ساتھ متعدّد ہوتا ہے۔ وہ نسبت یا تقییدی ہوتی ہے جیسے: "حیوان ناطق" اور "غلام زید" یا نسبت تامہ غیر خبری ہوتی ہے جیسے: آپ کا ارشاد "اضرب" یا خبریہ ہوتی ہے لیکن اس میں شک ہوتا ہے۔ یہ تمام تصورات حکم سے خالی ہونے کے باعث تصور فقط ہوتے ہیں۔ رہ گئے قضیہ شرطیہ کے اجزا تو ان میں بھی سر دست حکم نہیں ہوتا ہے، ہاں ادوات شرط و جزا کے حذف کے بعد ان میں حکم ہوتا ہے۔ پس اجزاے شرطیہ کا ادراک بالفعل تصدیق کا ادراک نہیں بلکہ تصدیق بالقوۃ کا ادراک ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آئے گا۔

تصور فقط کی صورتوں کا بیان

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں تصور فقط کی صورتیں بیان فرمائی ہیں۔ان کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ تصور فقط چند صورتوں پر مشتمل ہے۔(۱)-صرف ایک چیز کا تصور ہو مثلا ''انسان'' کا تصور۔(۲)-چند چیزوں کا تصور بغیر نسبت کے ہو مثلا زید، بکر، خالد، انسان، کاتب، کا علاحدہ علاحدہ تصور۔(۳)-چند چیزوں کا تصور نسبت کے ساتھ ہو مگر نسبت ناقص اور تقییدی ہو، مثلا ''حیوان ناطق'' اور ''غلام زید'' کا تصور۔(۴)-چند چیزوں کا تصور نسبت تامہ کے ساتھ ہو لیکن وہ نسبت خبری نہ ہو انشائی ہو مثلا ''اضرب ،لاتضرب'' کا تصور۔(۵)-چند چیزوں کا تصور نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہو لیکن وہ نسبت اذعانی نہ ہو شک یا وہم کے درجہ میں ہو مثلاً ''عنقا موجود ہے،، کا تصور۔(۶)-قضیہ شرطیہ کے اطراف بالفعل (ادوات شرط و جزا کے ساتھ) تصور فقط ہیں کیوں کہ ان میں بالفعل حکم نہیں ہوتا ہے لہٰذا ان کا ادراک بالفعل تصدیق نہیں ہاں بالقوۃ القریبۃ یعنی ادوات شرط و جزا کے حذف کے بعد تصدیق ہوتے ہیں، یہ تمام تصورات چونکہ حکم سے خالی ہیں اس لیے سب کے سب تصور فقط ہیں۔خلاصۂ کلام یہ کہ علم کی پہلی قسم ان تمام صورتوں کو شامل ہے جن میں نسبت تامہ خبریہ نہیں ہوتی ہے۔

> قطبی: وَاِمَّا تَصَوُّرٌ مَعَهٗ حُكْمٌ.
> میر قطبی :هٰذَا التَّصَوُّرُ لَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَ مُتَعَدِّدًا اِذْ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَالْمَحْكُوْمِ بِهٖ وَالنِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ حَتّٰى يُمْكِنَ اقْتِرَانُ الْحُكْمِ بِهَا كَمَا سَيَاتِيْ .

ترجمہ: اس تصور کا متعدّد ہونا ضروری ہے کیوں کہ اس میں محکوم علیہ، محکوم بہ، اور نسبت حکمیہ کا تصور ضروری ہے تاکہ حکم نسبت حکمیہ سے مقارن ہو سکے۔جیسا کہ اس کا بیان بھی آئے گا۔

تشریح: سید السند اس حاشیہ میں یہ بیان فرما رہے ہیں کہ تصور فقط تو بعض صورتوں میں مفرد ہوتا ہے جیسا کہ گزرا، تاہم، تصور مع الحکم کبھی مفرد نہیں ہوتا بلکہ وہ ہمیشہ چند امور پر مشتمل ہوتا ہے جو اس کے لیے ضروری ہیں وہ یہ ہیں (۱) محکوم علیہ کا تصور (۲) محکوم بہ کا تصور (۳) نسبت حکمیہ کا تصور۔نسبت حکمیہ کا تصور اس لیے ضروری ہے تاکہ حکم اس سے مقارن ہو سکے۔

> قطبی: وَاَمَّا التَّصَوُّرُ فَهُوَ حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ.
> میر قطبی:اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ مُشْتَمِلٌ عَلٰى شَيْئَيْنِ اَحَدُهُمَا التَّصَوَّرُ

وَالثَّانِیْ کَوْنُہٗ بِلَا حُکْمٍ وَالْقِسْمُ الثَّانِیْ مُشْتَمِلٌ اَیْضًا عَلٰی شَیْئَیْنِ التَّصَوُّرُ وَکَوْنُہٗ مَعَ الْحُکْمِ فَاحْتِیْجَ اِلٰی بَیَانِ التَّصَوُّرِ الَّذِیْ ھُوَ الْمُشْتَرَکُ بَیْنَ الْقِسْمَیْنِ وَاِلٰی بَیَانِ الْحُکْمِ فَاِنَّ عَدَمَ الْحُکْمِ یُعْرَفُ بِالْمُقَایَسَۃِ اِلَیْہِ وَیَتَّضِحُ الْقِسْمَانِ بِجُزْءَیْھِمَا مَعاً.

ترجمہ:۔ پہلی قسم دو چیزوں پر مشتمل ہے ان میں سے ایک تصور ہے دوسرے ”بغیر حکم ہونا“ اور دوسری قسم بھی دو چیزوں پر مشتمل ہے ایک تصور ہے دوسرے حکم کے ساتھ ہونا، لہٰذا اس تصور کو بیان کرنے کی ضرورت ہے جو دونوں قسموں کے درمیان مشترک ہے اور حکم کو بیان کرنا بھی ضروری ہے کیوں کہ عدم حکم کو حکم پر قیاس کرکے ہی جانا جاتا ہے، اس صورت میں دونوں قسمیں اپنے دونوں اجزا کے ساتھ روشن ہوجائیں گی۔

قسموں کے درمیان مقسم کی تعریف بیان کرنے کا سبب

تشریح: شارح نے علم کی دونوں قسموں (تصور فقط اور تصور معہ حکم) کے درمیان تصور کی تعریف کی ہے۔ سید السند اپنے حاشیہ میں اس تعریف کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، ایسا اس لیے کیا کہ پہلی قسم یعنی ”تصور فقط“ دو چیزوں پر مشتمل ہے ایک تصور دوسرے بلا حکم ہونا، اور دوسری قسم یعنی ”تصور معہ حکم“ بھی دو چیزوں پر مشتمل ہے (۱) تصور (۲) تصور کا مع الحکم ہونا۔ تو اس تصور کا مفہوم بیان کرنا ضروری تھا جو دونوں قسموں میں مشترک ہے تاکہ قسم اور مقسم میں کسی طرح کا التباس نہ رہ جائے، اور حکم کا مفہوم بھی بیان کرنا ضروری تھا کیوں کہ عدم حکم کی معرفت حکم پر قیاس کرنے سے ہی ہوتی ہے، لہٰذا تصور کی بھی تعریف کی اور حکم کی بھی تعریف کی، اس طرح دونوں قسمیں اپنے اجزا کے ساتھ واضح اور روشن ہوگئیں۔

قطبی: فَلِذَالِکَ الضَّمِیْرُ اِمَّا اَنْ یَعُوْدَ.

میر قطبی: فَاِنْ قِیْلَ لِمَ لَا یَجُوْزُ اَنْ یَعُوْدَ اِلَی الْعِلْمِ قُلْنَا فَلَا مَعْنٰی لِتَوْسِیْطِ تَعْرِیْفِہٖ بَیْنَ قِسْمَیْہِ بَلْ یَنْبَغِیْ اَنْ یُقَدَّمَ عَلَیْھِمَا فَاِنْ قُلْتَ مُطْلَقُ التَّصَوُّرِ مُرَادِفٌ لِلْعِلْمِ کَمَا سَیُصَرَّحُ بِہٖ فَمَا الْفَائِدَۃُ فِی الْاِفْتِتَاحِ بِتَقْسِیْمِ الْعِلْمِ ثُمَّ بِتَعْرِیْفِ الْمُرَادِفِ الَّذِیْ ھُوَ تَعْرِیْفُہٗ فِی الْحَقِیْقَۃِ قُلْتُ الْفَائِدَۃُ

فِیْ ذَالِکَ التَّنْبِیْهُ عَلٰی اَنَّ التَّقْسِیْمَ هُوَالْعُمْدَةُ فِی بَیَانِ الْحَاجَةِ دُوْنَ تَعْرِیْفِهٖ لِاَنَّهٗ مَعْلُوْمٌ بِوَجْهٍ مَّا وَذَالِکَ کَافٍ فِیْ تَقْسِیْمِهٖ اَوِالتَّنْبِیْهُ عَلٰی اَنَّ تَفْسِیْرَ الْعِلْمِ بِذَالِکَ مَشْهُوْرٌ فَفَسَّرَ مُطْلَقَ التَّصَوُّرِ بِهٖ لِیُعْلَمَ اَنَّهٗ مُرَادِفُهٗ کَمَا صَرَّحَ بِذَالِکَ فِیْ قَوْلِهٖ"تَنْبِیْهًا عَلٰی اَنَّ التَّصَوُّرَ کَمَا یُطْلَقُ"الخ. فَاِنَّ قُلْتَ تَقْسِیْمُ الْعِلْمِ اِلٰی تَصَوُّرٍ فَقَطْ وَاِلٰی تَصَوُّرٍ مَعَهٗ حُکْمٌ یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ مَعْنَی التَّصَوُّرِ مُشْتَرَکٌ بَیْنَ هٰذَیْنِ الْقِسْمَیْنِ یَتَقَیَّدُ تَارَةً بِاقْتِرَانِ الْحُکْمِ وَ تَارَةً بِعَدَمِ الْحُکْمِ فَقَدْ عُلِمَ بِذَالِکَ اَنَّ التَّصَوُّرَ یُطْلَقُ عَلٰی مَا یُرَادِفُ الْعِلْمَ وَ یَعُمُّ التَّصْدِیْقَ فَلَا حَاجَةَ فِیْ ذَالِکَ اِلٰی اَنْ یُّعَرَّفَ مُطْلَقُ التَّصَوُّرِ دُوْنَ التَّصَوُّرِ فَقَطْ وَاَمَّا اِطْلَاقُ التَّصَوُّرِ عَلٰی مَایُقَابِلُ التَّصْدِیْقَ فَذَالِکَ مَعْلُوْمٌ مِّنَ الْمُتَعَارَفِ الْمَشْهُوْرِ وَلَا مَدْخَلَ فِیْهِ لِلتَّعْرِیْفِ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا لِلتَّقْسِیْمِ اِذْ لَمْ یُعْلَمْ مِنْهُ اِلَّا اِطْلَاقُهٗ عَلَی الْمَعْنَی الْمُشْتَرَکِ دُوْنَ اِطْلَاقِهٖ عَلٰی خُصُوْصِیَّةِ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ قُلْتُ الْحَالُ مَا ذَکَرْتَ لٰکِنْ فِی التَّعْرِیْفِ تَنْبِیْهٌ عَلٰی مَا یَدُلُّ عَلَیْهِ التَّقْسِیْمُ اِذْ رُبَّمَا یَغْفُلُ عَنْهُ وَلِهٰذَا التَّنْبِیْهِ فَائِدَةٌ سَتَظْهَرُ عَنْ قَرِیْبٍ .

ترجمہ: اگر آپ یہ کہیں کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ ضمیر " علم "کی طرف راجع ہو تو میں عرض کروں گا کہ اس صورت میں دو قسموں کے درمیان تعریف درج کرنے کا کوئی معنی نہیں رہ جائے گا، بلکہ اس کو دونوں قسموں سے پہلے ذکر کرنا مناسب ہو گا۔

اگر آپ یہ کہیں کہ مطلق تصور، علم کا مترادف ہے جیسا کہ عنقریب اس کی صراحت کی جائے گی تو علم کی تقسیم سے آغاز کرنے پھر اس کے مترادف کی تعریف کرنے میں کیا فائدہ ہے۔ تو اس پر یہ عرض کروں گا کہ اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ بیان حاجت میں تقسیم عمدہ ہے نہ کہ تعریف کیوں کہ علم کسی نہ کسی وجہ سے معلوم ہوتا ہے اور فن کی تقسیم کے لیے اس قدر تصور کافی ہے۔ یا اس بات پر تنبیہ مقصود ہے کہ "حصول الصورۃ" سے علم کی تفسیر مشہور ہے، لہٰذا مصنف نے یہاں "حصول الصورۃ" سے مطلق تصور کی تعریف کر دی تاکہ معلوم ہو جائے کہ تصور علم کا

مترادف ہے، جیسا کہ مصنف نے خود اپنے کلام میں "تنبیها علی ان التصور کما یطلق" میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔

اگر آپ یہ کہیں کہ علم کی "تصور فقط" اور "تصور معہ حکم" کی طرف تقسیم اس بات پر دال ہے کہ تصور کا مفہوم ان دونوں قسموں میں مشترک ہے، جو کبھی اقتران حکم کی قید سے مقید ہوتا ہے اور کبھی عدم حکم کی قید سے مقید ہوتا ہے، تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ تصور کا اطلاق اس مفہوم پر بھی ہوتا ہے جو علم کا مترادف اور تصدیق کو بھی عام ہے۔ لہٰذا یہاں "تصور فقط" کی تعریف نہ کر کے مطلق تصور کی تعریف کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ رہ گیا مقابل تصدیق پر تصور کا اطلاق تو یہ معلوم ہے، مشہور و متعارف چیزوں میں سے ہے۔ اس میں علم کی تعریف کا کوئی دخل ہے نہ تقسیم کا کیوں کہ تقسیم سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ تصور کا اطلاق ایسے معنی پر ہوتا ہے جو دونوں قسموں میں مشترک ہے خاص قسم اول پر اس کا اطلاق تقسیم سے معلوم نہیں ہوتا۔

اس پر عرض ہے کہ معاملہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آپ نے ذکر کیا تاہم مطلق تصور کی تعریف سے اس چیز پر تنبیہ ہو جاتی ہے جس پر تقسیم دال ہے کیوں کہ بسا اوقات انسان تقسیم کے ذریعہ اس کے ادراک سے غافل رہ جاتا۔ اس تنبیہ کا ایک اور عظیم فائدہ ہے جو عنقریب ظاہر ہو گا۔

ھو ضمیر کا مرجع

تشریح: صاحب رسالہ شمسیہ نے تصور فقط اور تصور معہ حکم کی طرف علم کی تقسیم فرمائی اور دونوں قسموں کے درمیان فرمایا "هُوَ حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ" اس تعریف میں مذکور "هُوَ" ضمیر کا مرجع مطلق تصور ہے یا تصور فقط ہے اس کی وضاحت کرتے ہوئے شارح نے فرمایا "هو" ضمیر میں دو احتمال ہیں (۱) مطلق تصور کی طرف راجع ہے (۲) تصور فقط کی طرف راجع ہے۔ دوسرا ممکن نہیں لہٰذا پہلا متعیّن ہے اس تقریر سے واضح کر دیا کہ یہ تعریف مطلق تصور کی ہے تصور فقط کی نہیں ہے، اس پر سید السند نے اپنے حاشیہ میں چند سوالات اور ان کے جوابات تحریر فرمائے ہیں جو سوال و جواب کے طرز پر پیش خدمت ہیں۔

سوال: شارح نے مرجع میں صرف دو احتمال بیان کیے جس میں سے ایک کو باطل قرار دے کر دوسرے کو متعیّن قرار دیا جب کہ یہاں ایک تیسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ضمیر علم کی طرف راجع ہو، مطلق تصور کی طرف راجع ہو، نہ تصور فقط کی طرف راجع ہو۔

جواب: "تصور فقط" اور تصور معہ حکم در حقیقت علم ہی کی قسمیں ہیں اور علم مقسم ہے اس لیے کہ مطلق تصور، علم کا مترادف ہے اب اگر ضمیر کا مرجع "علم" کو قرار دیں گے تو دو قسموں کے درمیان مقسم کی تعریف کرنا بے معنی ہو

جائے گا یعنی توسیط کسی نکتے کے باعث نہ ہوگی کیوں کہ تقسیم میں مناسب اور بہتر یہ ہوتا ہے کہ پہلے مقسم کی تعریف کی جائے پھر اس کی تقسیم کی جائے اس لیے کہ تقسیم شئ معرفت شئ کی فرع ہے اور فرع کا وجود اصل کے بعد ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں ان دونوں قسموں سے پہلے تعریف کرنا مناسب تھا دونوں کے درمیان اس کا ذکر سرتاسر غیر مناسب تھا۔

سوال: مطلق تصور، علم کا مترادف ہے تو پھر آغاز میں ''علم'' کی تقسیم کرنے اور پھر اس کے مترادف کی تعریف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں اس لیے کہ قسموں کے درمیان مقسم کی تعریف کرنے کی خرابی اب بھی برقرار ہے، تو پھر ایسا کیوں کیا؟

جواب: فائدہ یہ ہے کہ اس سے اس بات پر تنبیہ ہوجاتی ہے کہ بیان حاجت میں علم کی تقسیم عمدہ ہے نہ کہ تعریف، اس لیے کہ علم کسی نہ کسی طرح معلوم ہوتا ہے اور تقسیم کے لیے علم کا ''بوجہ ما'' معلوم ہونا کافی ہوتا ہے، یا ایسا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کیا ہے کہ علم کی تفسیر ''حُصُوْلُ صُوْرَۃِ الشَّیْءِ فِیْ الْعَقْلِ'' سے بہت مشہور ہے، لہٰذا یہاں مطلق تصور کی تعریف کردی، تاکہ معلوم ہوجائے کہ جس طرح تصور کا اطلاق مقابل تصدیق پر ہوتا ہے اسی طرح مرادف علم پر بھی ہوتا ہے یعنی تصور، علم کا مترادف ہے، اس اطلاق کے اعتبار سے جو مطلق تصور ہے وہ علم ہے اور جو علم ہے وہی مطلق تصور ہے، شارح نے آئندہ خود اس کی تصریح کردی ہے چناں چہ فرمایا: تَنْبِیْھًا عَلٰی اَنَّ التَّصَوُّرَ کَمَا یُطْلَقُ فِیْمَا ھُوَ الْمَشْھُوْرُ عَلٰی مَا یُقَابِلُ التَّصْدِیْقَ کَذَالِکَ یُطْلَقُ عَلٰی مَا یُرَادِفُ الْعِلْمَ.

سوال: ''تصور فقط'' اور تصور معہ حکم'' کی طرف علم کی تقسیم اس بات پر دال ہے کہ تصور کا معنی ان دونوں قسموں کے درمیان مشترک ہے جو کبھی ''اقتران حکم'' کی قید سے مقید ہوتا ہے اور کبھی ''عدم حکم کی'' قید سے مقید ہوتا ہے، تو اس تقسیم ہی سے معلوم ہوجاتا ہے کہ مطلق تصور، علم کا مترادف ہے جو تصدیق کو بھی عام ہے لہٰذا یہاں ''تصور فقط'' کی بجائے مطلق تصور کی تعریف کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی اور مقابل تصدیق پر تصور کا اطلاق معلوم و متعارف اور خوب مشہور ہے، اس کی معرفت میں تعریف کا دخل ہے نہ تقسیم کا اس لیے کہ تقسیم سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ تصور کا اطلاق معنی مشترک پر ہوتا ہے۔ خاص قسم اول پر تصور کا اطلاق اس سے مفہوم نہیں ہوتا لہٰذا اس تعریف و تنبیہ کی کوئی حاجت نہیں تھی، اس کو کیوں بیان کیا۔؟

جواب: حقیقت حال وہی ہے جو آپ نے بیان کیا تاہم اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ تعریف میں اس ترادف پر تنبیہ ہے جس پر تقسیم دال ہے۔ اور تقسیم کی دلالت کے بعد تنبیہ بے معنی نہیں ہوجاتی اس لیے کہ بسا اوقات انسان تقسیم کے وقت غفلت کا شکار ہوتا تو اشتراک و ترادف کی طرف اس کا ذہن نہیں جا پاتا ایسی صورت میں تنبیہ سے ذہن اس کی طرف متبادر ہوجائے گا اس کے علاوہ اس تنبیہ کا ایک اور عظیم فائدہ ہے جو تقسیم مشہور پر وارد اعتراض

کے جواب کے ضمن میں عنقریب سامنے آئے گا وہ یہ ہے کہ: تقسیم مشہور پر جو اعتراض وارد ہونے کا دعوی کیا گیا ہے حقیقت میں وہ وارد نہیں ہے۔

قطبی :اِسْنَادُ اَمْرٍ اِلیٰ اَمْرٍ اٰخَرَ:
میر قطبی :ھٰذَا یَعُمَّ الْحُکْمَ الْحَمَلِیَّ وَالْاِتِّصَالِیَّ وَالْاِنْفِصَالِیَّ اِیْجَابً اَوْ سَلْبًا.

ترجمہ: حکم کی یہ تعریف حکم حملی، اتصالی، اور انفصالی، ایجابی اور سلبی سب کو عام ہے۔

اس مقام پر ایک اعتراض کا جواب

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے تقریر اعتراض اور سید کا جواب درج ذیل ہے۔

اعتراض: حکم کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں اس لیے کی اس سے حکم اتصالی اور حکم انفصالی خارج ہو جار ہے ہیں اس واسطے کہ اسناد کی تعریف ” اِسْنَادُ اَمْرٍ اِلیٰ اَمْرٍ اٰخَرَ “ سے کی گئی ہے جب کہ قضیہ متصلہ اور منفصلہ میں ایک امر کی اسناد دوسرے امر کی طرف نہیں ہوتی بلکہ ایک امر کا ثبوت یا انتفا دوسرے کے ثبوت یا انتفا کی تقدیر پر ہوتا ہے، یا دو چیزوں کے درمیان منافات یا عدم منافات کا حکم ہوتا ہے۔

جواب: اسناد کی یہ تعریف حکم حملی ایجابی، سلبی کے ساتھ ساتھ حکم اتصالی ایجابی، سلبی، حکم انفصالی ایجابی، سلبی کو بھی عام ہے اس لیے کہ ”اسناد امر الی امر آخر“ سے مراد معنی عام ہے خواہ ”ثبوت امرٍ الی امرٍ“ ہو خواہ ”ثبوت امر عند امرٍ“ ہو یا ”ثبوت معاند امرٍ لامرٍ آخر“ ہو یا ان سب کا سلب ہو ”اسناد امر الی امر“ سب کو شامل اور عام ہے، لہٰذا حکم کی تعریف جامع و مانع ہے اس پر کسی طرح کا اعتراض نہیں ہو سکتا۔

قطبی :ثُمّ مَفْھُومُ الکَاتِبِ.
میر قطبی :تَاَخُّرُ اِدْرَاکِ مَفْھُوْمِ الْکَاتِبِ عَنْ اِدْرَاکِ الْاِنْسَانِ کَمَا تَقْتَضِیْہِ لَفْظَۃُ ثُمَّ لَیْسَ اَمْرًا وَاجِباً بَلْ ھُوَاَمْرٌاسْتِحْسَانِیٌّ فَاِنَّ الْاَوْلیٰ اَنْ یُّلَاحَظَ الذَّاتُ اَوَّلًا ثُمَّ مَفْھُوْمُ الصِّفَاتِ وَاَمَّا اِدْرَاکُ نِسْبَۃِ ثُبُوْتِ الْکِتَابَۃِ اِلیٰ الْاِنْسَانِ فَلَا بُدَّ اَنْ یَّتَاَخَّرَ عَنْ اِدْرَاکِھِمَا مَعًا.

ترجمہ: کاتب کے مفہوم کا ادراک انسان کے ادراک سے مؤخر ہوتا ہے جیسا کہ لفظ "ثم" کا تقاضا ہے لیکن یہ کوئی واجبی چیز نہیں ہے بلکہ استحسانی ہے، اس لیے بہتر یہ ہے کہ پہلے ذات کا ادراک ہو پھر مفہوم صفات کا، رہ گیا انسان کے لیے ثبوت کتابت کی نسبت کا ادراک تو اس کا ان دونوں سے مؤخر ہونا ضروری ہے۔

تشریح: سید السند فرماتے ہیں "ثم مفهوم الكاتب" اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ "کاتب" یعنی محمول کے تصور کا موضوع کے تصور سے مؤخر ہونا ضروری ہے اس واسطے کہ "ثم" تراخی کے لیے آتا ہے اور تاخیر کا تقاضا کرتا ہے، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ محمول کے تصور کا موضوع کے تصور سے مؤخر ہونا ضروری نہیں، صرف مستحسن ہے اس لیے کہ موضوع کی دلالت ذات پر ہوتی ہے اور محمول کی دلالت وصف پر ہوتی ہے اور ذات کا تصور وصف کے تصور سے پہلے ہونا اولی اور بہتر ہے۔ ہاں انسان کی طرف نسبت کتابت کے تصور کا موضوع اور محمول کے تصور سے مؤخر ہونا ضروری اور وجوبی ہے، کیوں کہ تصور طرفین کے بغیر نسبت حکمیہ کا تصور نہیں ہو سکتا۔

قطبي: بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة.

مير قطبي: يُرِيْدُ بِهٖ اَنَّا لَا نَعْنِى بِاِدْرَاكِ وُقُوْعِ النِّسْبَةِ اَوْ لَا وُقُوْعِهَا اَن يُّدْرَكَ مَعْنَى الْوُقُوْعِ اَوِ اللَّاوُقُوْعِ مُضَافًا اِلَى النِّسْبَةِ فَاِنَّ اِدْرَاكَهُمَا بِهٰذَا الْمَعْنٰى لَيْسَ حُكْماً بَلْ هُوَ اِدْرَاكٌ مُرَكَّبٌ تَقْيِيْدِيٌّ مِنْ قَبِيْلِ الْاِضَافَةِ بَلْ نَعْنِىْ بِاِدْرَاكِ الْوُقُوْعِ اَنْ يُّدْرَكَ اَنَّ النِّسْبَةَ وَاقِعَةٌ وَ يُسَمَّى هٰذَا الْاِدْرَاكُ حُكْمًا اِيْجَابِيًّا وَ بِاِدْرَاكِ عَدَمِ الْوُقُوْعِ اَنْ يُدْرَكَ اَنَّ النِّسْبَةَ لَيْسَتْ بِوَاقِعَةٍ وَ يُسَمَّى هٰذَا الْاِدْرَاكُ حُكْمًا سَلْبِيًّاوَ لا شَكَّ اَنَّ اِدْرَاكَ وُقُوْعِ النِّسْبَةِ اَوْلَا وُقُوعِهَا يَجِبُ اَنْ يَّتَاَخَّرَ عَنْ اِدْرَاكِ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ كَمَا يَجِبُ تَأَخُّرُ اِدْرَاكِهَاعَنْ اِدْرِاكِ طَرَفَيْهَا .

ترجمہ: مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ وقوع نسبت اور عدم وقوع نسبت سے یہ مراد نہیں کہ نسبت کی طرف مضاف کر کے وقوع یا لا وقوع کا ادراک کیا جائے، کیوں کہ ان دونوں کا ادراک اس معنی کر حکم نہیں ہے بلکہ مرکب تقییدی کا ادراک ہے جو از قبیل اضافت ہے، بلکہ وقوع سے ہماری مراد "نسبت واقع ہے" کا ادراک ہے۔ اس ادراک کو حکم ایجابی کا نام دیا جاتا ہے۔ اور عدم وقوع سے "نسبت واقع نہیں ہے" کا ادراک مراد ہے، اس ادراک کو حکم سلبی سے موسوم کیا جاتا ہے، اور بلا شبہ نسبت کے وقوع اور عدم وقوع کا ادراک نسبت حکمیہ کے ادراک سے

موئخر ہونا ضروری ہے، جیساکہ نسبت حکمیہ کے تصور کا موضوع اور محمول، کے تصور سے موئخر ہونا ضروری ہے۔

وقوع نسبت اور عدم وقوع نسبت کا مفہوم

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں مذکورہ عبارت سے شارح کی مراد واضح کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ شارح اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا کہ "وقوع نسبت" یا لا وقوع نسبت "کا تصور ہو، اس سے میری مراد یہ نہیں ہے کہ نسبت کی طرف مضاف کیے ہوئے وقوع یا لا وقوع کا ادراک ہو اس لیے کہ نسبت کی طرف مضاف وقوع یا لا وقوع (وقوع یا لا وقوع مضاف الی النسبۃ) کا ادراک حکم نہیں وہ تو مرکب تقییدی، اضافی، ناقص ہے، بلکہ وقوع نسبت کے ادراک سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس بات کا ادراک ہو کہ "نسبت واقع ہے" اور لا وقوع سے مراد یہ ہے کہ اس بات کا ادراک ہو کہ "نسبت واقع نہیں ہے"۔ پہلے ادراک کا نام حکم ایجابی ہے، اور دوسرے ادراک کا نام "حکم سلبی" ہے، خلاصۂ کلام یہ کہ "زید قائم "جیسی مثالوں میں اس بات کا ادراک کہ زید قائم ہے "حکم ایجابی" ہے اور "زید لیس بقائم "میں اس بات کا ادراک کہ "زید قائم "نہیں ہے کا ادراک حکم سلبی ہے۔

و لا شك ان ادراك الخ: سے اس بات کو واضح کیا ہے کہ "وقوع نسبت" یا "لا وقوع نسبت" کے ادراک کا نسبت حکمیہ کے ادراک سے موخر ہونا ضروری ہے، جیساکہ نسبت حکمیہ کا ادراک طرفین کے ادراک سے موئخر ہوتا ہے، کیوں کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے یہ مفہوم نسبت پر ایک زائد امر ہے جس کا تصور نسبت کے تصور کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔

قطبی: وَرُبَّمَا يَحْصُلُ اِدْرَاكُ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ بِدُوْنِ الْحُكْمِ كَمَنْ تَشَكَّكَ فِي النِّسْبَةِ اَوْ تَوَهَّمَهَا فَاِنَّ الشَّكَّ فِي النِّسْبَةِ وَتَوَهُّمَهَا بِدُوْنِ تَصَوُّرِهَا مُحَالٌ. الخ

میر قطبی: لَاخِفَاءَ فِيْ تَمَايُزِ اِدْرَاكِ الْاِنْسَانِ وَاِدْرَاكِ مَفْهُوْمِ الْكَاتِبِ وَاِدْرَاكِ النِّسْبَةِ بَيْنَهُمَا وَاِنَّمَا الْاِلْتِبَاسُ بَيْنَ اِدْرَاكِ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ وَ بَيْنَ اِدْرَاكِ الَّذِىْ سَمَّيْنَاهُ حُكْماً فَلِذَالِكَ اَشَارَ اِلٰى تَمَايُزِ هِمَا فَقَالَ رُبَّمَا يَحْصُلُ اِدْرَاكُ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ بِدُوْنِ الْحُكْمِ فَاِنَّ الْمُشَكِّكَ

فِي النِّسْبَةِ الْحُكْمِيّةِ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ وُقُوْعِهَا اَوْلَا وُقُوْعِهَا فَقَدْ حَصَلَ لَهٗ اِدْرَاكُ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ قَطْعاً وَلَمْ يَحْصُلْ لَهٗ الْاِدْرَاكُ الْمُسَمّٰى بِالْحُكْمِ فَهُمَا مُتَغَايِرَانِ جَزْماً. وَكَذَالِكَ مَنْ ظَنَّ وُقُوْعَ النِّسْبَةِ وَ تَوَهَّمَ عَدَمَ وُقُوْعِهَا فَاِنَّهٗ قَدْ حَصَلَ لَهٗ اِدْرَاكُ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ وَتَجْوِيْزُ جَانِبِ السَّلْبِ تَجْوِيزاً مَرْجُوْحاً وَلَمْ يَحْصُلْ لَهٗ الْحُكْمُ السَّلْبِيُّ فَاِدْرَاكُ النَّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ مُغَايِرٌ لِلْحُكْمِ السَّلْبِيِّ وَاِذَا ظَنَّ عَدَمَ وُقُوْعِهَا وَتَوَهَّمَ وُقُوْعَهَا فَقَدْ حَصَلَ لَهٗ اِدْرَاكُ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ وَتَجْوِيْزُ جَانِبِ الْاِيْجَابِ تَجْوِيْزًا مَرْجُوْحًا وَلَمْ يَحْصُلْ لَهٗ الْحُكْمُ الْاِيجَابِيُّ فَاِدْرَاكُ النِّسْبَةِ مُغَايِرٌ لِلْحُكْمِ الْاِيْجَابِيِّ اَيْضاً.

ترجمہ:۔ انسان، مفہوم کاتب، اور ان دونوں کی درمیانی نسبت، تینوں کے تصورات کا باہم ممتاز ہونا عیاں ہے، التباس نسبت حکمیہ کے تصور اور اس ادراک کے درمیان ہے جسے ہم حکم کہتے ہیں، اسی لیے ان دونوں کے درمیان امتیاز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کبھی کبھی نسبت حکمیہ بغیر حکم کے حاصل ہوجاتی ہے کیوں کہ نسبت حکمیہ کے سلسلے میں جو مشکک ہو، اس کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں متردد ہو، اسے نسبت حکمیہ قطعی طور پر حاصل ہے ہاں اسے وہ ادراک حاصل نہیں ہے جسے حکم سے موسوم کیا جاتا ہے پس یقینی طور پر وہ دونوں باہم مغائر ہیں۔ اسی طرح جس کو وقوع نسبت کا ظن اور عدم وقوع کا وہم حاصل ہو گیا، تو اسے نسبت حکمیہ کا ادراک اور جانبِ سلب کا احتمال مرجوح حاصل ہوتا ہے، حکم سلبی حاصل نہیں ہوتا، تو معلوم ہوا کہ نسبت حکمیہ حکم سلبی کے مغائر ہے اور جب عدم وقوع کا ظن ہو گیا اور وقوع کا وہم تو نسبت حکمیہ کا ادراک حاصل ہو گیا۔ اور جانب ایجاب کا احتمال مرجوح، حکم ایجابی حاصل نہ ہوا اس سے واضح ہوا کہ نسبت کا تصور حکم ایجابی کے بھی مغایر ہے۔

نسبت حکمیہ اور حکم کے درمیان فرق

تشریح: شارح نے قطبی میں فرمایا ایک تصدیق کے لیے چار تصورات ضروری ہیں پھر اس دعوی پر دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا: ''رُبَّمَا يَحْصُلُ اِدْرَاكُ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ بِدُوْنِ الْحُكْمِ كَمَنْ تَشَكَّكَ فِي النِّسْبَةِ اَوتَوَهَّمَهَا فَاِنَّ الشَّكَ فِى النِّسْبَةِ او تَوَهُّمَهَا بِدُونِ تَصَورِ ها مُحَالٌ'' سید السند نے اس حاشیہ

میں یہ دلیل ذکر کرنے کی وجہ بیان کی ہے پھر اس کی قدرے وضاحت فرمائی ہے، چنانچہ اس ارشاد کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں چوں کہ قضیہ کے اطراف کے تصورات کے درمیان کوئی التباس نہیں ہوتا ہے مثلاً الانسان کاتب میں 'انسان اور مفہوم کاتب کے ایک دوسرے سے ممتاز ہونے میں کوئی پوشیدگی نہیں یوں ہی نسبت حکمیہ کے تصور کے تصور طرفین سے ممتاز ہونے میں بھی کوئی پوشیدگی نہیں لیکن نسبت حکمیہ کے سادہ ادراک اور اذعانی ادراک جسے ہم حکم سے موسوم کرتے ہیں کے درمیان التباس ہوتا ہے اسی التباس سے آگاہ کرنے کے لیے اور نسبت حکمیہ اور حکم کے درمیان فرق وامتیاز ظاہر کرنے کے لیے یہ جملہ ارشاد فرمایا۔ اس کا بیان ملاحظہ فرمانے سے قبل چند منطقی اصطلاحات ذہن نشین فرمالیں۔

ظن اور وہم: نسبت خبریہ کا اعتقاد اس طرح ہو کہ حکم کا ایک پہلو راجح اور دوسرا مرجوح تو راجح پہلو ظن ہے اور مرجوح پہلو وہم ہے، مثلاً ''زید عالم ''میں نسبت خبریہ کا اعتقاد اس طرح ہے کہ زید کے عالم ہونے کا پہلو غالب اور راجح ہے تو اس قضیہ میں حکم ایجابی ہے اسے ظن کہا جائے گا، اور زید کے عالم نہ ہونے کا پہلو چوں کہ مغلوب اور مرجوح ہے اسے وہم کہا جائے گا۔

شک: نسبت خبریہ کا اعتقاد اس طرح ہو کہ اس کے جانب موافق ومخالف دونوں کا احتمال برابر ہو تو شک ہے، مثلاً ''عنقا موجود ہے ''اس قضیہ میں ایجاب وسلب دونوں کا احتمال برابر ہے لہٰذا اسے شک کا نام دیا جائے گا۔

شارح نے اس کلام سے ان دونوں کے درمیان فرق وامتیاز یوں واضح فرمایا ہے کہ مثلاً؛ ''زید عالم ''ایک قضیہ ہے اس میں کسی کو نسبت حکمیہ کے وقوع یا عدم وقوع کے بارے میں شک یا وہم ہے تو قطعی طور پر اس کو نسبت حکمیہ کا سادہ ادراک حاصل ہے تاہم ادراک اذعانی موسوم بالحکم حاصل نہیں ہے، اس لیے کہ شک کی صورت میں وقوع یا لا وقوع میں تردد ہوتا ہے اور نسبت حکمیہ کے وقوع یا لا وقوع میں تردد نسبت حکمیہ کے تحقق کے بغیر نہیں ہوسکتا اس لیے ضروری ہے کہ پہلے نسبت حکمیہ پائی جائے اس کے بعد اس میں تردد ہوگا تو ثابت ہوا کہ دونوں باہم مغایر ہیں، یونہی کسی کو نسبت حکمیہ کے وقوع کا ظن اور عدم وقوع کا وہم ہوگیا، تو اسے نسبت حکمیہ کا ادراک ہوگیا لیکن جانب سلب کا صرف سادہ تصور رہا''حکم سلبی'' حاصل نہیں ہوا لہٰذا معلوم ہوا کہ نسبت حکمیہ ایجابیہ کا ادراک و تصور، حکم سلبی کے مغایر ہے، ورنہ جب حکم سلبی حاصل نہیں ہوا تھا نسبت حکمیہ ایجابیہ کا ادراک بھی حاصل نہ ہوتا۔ یونہی ہی وقوع کا وہم ہوگیا اور عدم وقوع کا ظن، تو نسبت حکمیہ کے جانب سلب کا حکم واذعان حاصل ہوگیا اور جانب ایجاب کا سادہ تصور رہا حکم ایجابی حاصل نہیں ہوا، تو ثابت ہوا کہ نسبت حکمیہ سلبیہ کا تصور حکم ایجابی کے مغایر ہے ورنہ جب حکم ایجابی حاصل نہیں ہوا تھا تو نسبتِ حکمیہ سلبیہ کا تصور بھی حاصل نہ ہوا تھا۔ حاصل کلام یہ کہ نسبت حکمیہ کے جانب سلب کا وہم ہے اور ایجاب کا ظن تو حکم سلبی ندارد ہے، اور نسبت حکمیہ کے جانبِ ایجاب کا وہم اور سلب کا

ظن ہے تو حکم ایجابی مفقود ہے جب کہ نسبت حکمیہ دونوں صورت میں موجود و متحقق ہے۔ تو معلوم ہوا کہ قضیہ میں شک اور وہم کی صورت میں نسبت حکمیہ کا سادہ تصور ہوتا ہے حکم نہیں ہوتا لہٰذا ثابت ہوا کہ نسبت حکمیہ کا ادراک اور حکم کا ادراک دو الگ الگ چیزیں ہیں، ایسا ہو سکتا ہے کہ نسبتِ حکمیہ متحقق ہو اور حکم موجود نہ ہو، پس دونوں میں واضح فرق ہے، وھو المطلوب۔

قطبی: وَعِنْدَ مُتَاَخِّرِی الْمَنْطِقِیِّیْنَ.

میر قطبی: قَدْ تَوَهَّمُوْا اَنَّ الْحُكْمَ فِعْلٌ مِنْ اَفْعَالِ النَّفْسِ الصَّادِرَةِ عَنْهَا بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْاَلْفَاظَ الَّتِی يُعَبَّرُ بِهَا عَنِ الْحُكْمِ تَدُلُّ عَلٰى ذَالِكَ كَالْاِسْنَادِ وَالْاِيْقَاعِ وَالْاِنْتِزَاعِ وَالْاِيْجَابِ وَالسَّلْبِ وَغَيْرِهَا وَالْحَقُّ اَنَّهٗ اِدْرَاكٌ لَا فِعْلٌ لِاَنَّا اِذَا رَجَعْنَا اِلٰى وِجْدَانِنَا عَلِمْنَا اَنَّهٗ بَعْدَ اِدْرَاكِنَا النِّسْبَةَ الْحُكْمِيَّةَ الْحَمَلِيَّةَ اَوِ الْاِتِّصَالِيَّةَ وَالْاِنْفِصَالِيَّةَ لَمْ يَحْصُلْ لَنَا سِوَا اِدْرَاكُ اَنَّ تِلْكَ النِّسْبَةَ وَاقِعَةٌ اَیْ مُطَابِقَةٌ لِمَا فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ اَوْ اِدْرَاكُ اَنَّهَا لَيْسَتْ بِوَاقِعَةٍ اَیْ غَيْرُ مُطَابِقَةٍ اَیْ لِمَا فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ.

ترجمہ: بعض حضرات کو یہ وہم ہو گیا کہ حکم، نفس سے صادر ہونے والے افعال میں سے ایک فعل ہے صرف اس بنا پر کہ وہ الفاظ جن سے حکم کی تعبیر کی جاتی ہے وہ اس پر دلالت کرتے ہیں مثلاً: اسناد، ایقاع، انتزاع، ایجاب اور سلب وغیرہ جب کہ حق یہ ہے کہ حکم ادراک ہے نہ کہ فعل کیوں کہ جب ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں تو یہ پتہ چلتا ہے کہ نسبت حکمیہ حملیہ، نسبت حکمیہ اتصالیہ، اور انفصالیہ کے ادراک کے بعد ہم کو صرف ،نسبت واقع ہے، یا ''نسبت واقع نہیں ہے'' کا ادراک حاصل ہوتا ہے۔ یعنی اس بات کا ادراک حاصل ہوتا ہے کہ نسبت واقع کے مطابق ہے یا مطابق نہیں ہے۔

حکم فعل ہے یا انفعال

تشریح: شارح نے فرمایا: میر ادعویٰ ''ایک تصدیق کے لیے چار ادراکات (تصورات) ضروری ہیں'' اس پر مبنی ہے کہ حکم ''تصور اذعانی'' کا نام ہے، لیکن متاخرین مناطقہ کے نزدیک حکم، علم و ادراک نہیں بلکہ نفس سے صادر ہونے والے افعال میں سے ایک فعل ہے، اس تقدیر پر حکم تصور نہیں ہوگا کیوں کہ تصور مقولہ انفعال سے ہے اور فعل

انفعال نہیں ہوتا۔ لہٰذا متاخرین کے اس مذہب پر ایک تصدیق کے لیے تین ادراکات ضروری ہوں گے۔ محکوم علیہ کا ادراک، محکوم بہ کا ادراک، نسبت حکمیہ کا ادراک، اور حکم۔

سید السند نے اس حاشیہ میں متاخرین مناطقہ کا مذہب اور دلیل بیان کی ہے پھر اس کا رد فرمایا ہے۔

مذہب اور دلیل: فرماتے ہیں متاخرین مناطقہ کا خیال یہ ہے کہ "حکم" نفس کے افعال میں سے ایک فعل ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ الفاظ عربیہ جن سے حکم کو تعبیر کیا جاتا ہے مثلاً: اسناد، ایقاع، انتزاع، ایجاب، سلب، اذعان، نفی، اثبات وغیرہ سب کے سب متعدّی افعال کے مصادر اور جنس فعل سے ہیں تو معبر عنہ یعنی حکم بھی فعل ہی ہوگا، اور جب حکم فعل ہے تو معلوم ہوا کہ ایک تصدیق میں صرف تین تصورات ہوتے ہیں۔

رد: حق یہ ہے کہ حکم علم وادراک ہے فعل نہیں ہے کیونکہ جب ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں، تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ نسبت حکمیہ، حملیہ، اتصالیہ یا انفصالیہ کے ادراک کے بعد صرف اس بات کا ادراک ہوتا ہے کہ نسبت واقع کے مطابق ہے یا واقع کے مطابق نہیں ہے، اور یہ عین حکم ہے، اسی ادراک کو ہم حکم قرار دیتے ہیں تو ثابت ہوا کہ حکم تصور ہے، مقولہ انفعال سے ہے فعل نہیں ہے وھو المطلوب۔

قطبی: لِاَنَّ الْاِدْرَاكَ انْفِعَالٌ وَالْفِعْلُ لَا يَكُوْنُ اِنْفِعَالًا.

میر قطبی: وَذٰلِكَ لِاَنَّ الفِعْلَ هُوَ التَّأْثِيْرُ وَاِيْجَادُ الْأَثَرِ وَالْاِنْفِعَالُ هُوَ التَّأَثُّرُ وَقَبُوْلُ الْاَثَرِ فَلَا يَصْدُقُ اَحَدُهُمَا عَلٰى مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ بِالضَّرُوْرَةِ وَاَمَّا اَنَّ الْاِدْرَاكَ انْفِعَالٌ فَاِنَّمَا يَصِحُّ اِذَا فُسِّرَ الْاِدْرَاكُ بِانْتِقَاشِ النَّفْسِ بِالصُّوْرَةِ الْحَاصِلَةِ مِنَ الشَّيْءِ وَاَمَّا اِذَا فُسِّرَ بِالصُّوْرَةِ الْحَاصِلَةِ فِي النَّفْسِ فَيَكُوْنُ مِن مَقُوْلَةِ الْكَيْفِ فَلَا يَكُوْنُ فِعْلًا أيضاً.

ترجمہ: وہ اس لیے کہ فعل دوسری چیز پر اثر ڈالنے اور ایجاد واثر کا نام ہے، اور انفعال تاثر اور قبول اثر کا نام ہے تو ایک دوسرے کے مصداق پر ہرگز صادق نہیں آئے گا۔ رہ گیا یہ دعوی کہ ادراک انفعال ہے تو یہ اس وقت صحیح ہوگا جب ادراک کی تفسیر "صورت حاصلہ سے نفس کے منقش ہونے" سے کی جائے، اور صورت حاصلہ سے اس کی تفسیر کی جائے تو ادراک از قبیل مقولہ کیف ہوگا تب بھی فعل نہیں ہوگا۔

حکم ادراک ہے فعل نہیں

تشریح: شارح نے فرمایا حکم نفس سے صادر ہونے والے افعال میں سے ہو تو علم وادراک نہیں ہوگا کیوں

کہ ادراک مقولہ انفعال سے ہے اور فعل انفعال نہیں ہوتا۔ سید السند نے حاشیہ میں فعل کے انفعال نہ ہونے کی وجہ بیان فرمائی ہے، پھر متقدمین مناطقہ کا مذہب ثابت کرنے کی کوشش کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں فعل انفعال اس لیے نہیں ہوتا کہ فعل اور انفعال دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے فعل کا معنی ہے تاثیر اور ایجاد اثر جب کہ انفعال کا معنی ہے ''متاثر ہونا، اثر قبول کرنا'' تو بدیہی طور پر ان میں سے ایک، دوسرے پر ہرگز صادق نہیں آئے گا۔ رہا یہ دعوی کہ ''ادراک انفعال ہے'' یہ اس وقت صحیح ہوگا جب ادراک کی تفسیر ''اِنْتِقَاشُ النَّفْسِ بِالصُّوْرَۃِ الْحَاصِلَۃِ مِنْ الشَّيْءِ'' (شئ کی صورت حاصلہ سے نفس کا منقش ہونا) سے کی جائے یعنی تصور کی تعریف یوں کی جائے کہ شئ کی صورت حاصلہ سے نفس کے منقش ہونے کا نام تصور اور علم و ادراک ہے اور اگر ادراک کی تفسیر ''الصورۃ الحاصلۃ'' سے کی جائے یعنی اس کی تعریف اس طرح کی جائے کہ شئ کی صورت حاصلہ کا نام علم و ادراک ہے ''تو ادراک نہ مقولہ انفعال سے ہوگا نہ مقولہ فعل سے بلکہ مقولہ کیف سے ہوگا۔ حاصل کلام یہ کہ ادراک کی تفسیر ''انتقاش النفس'' سے کی جائے یا ''صورت حاصلہ'' سے کی جائے بہر دو صورت ''حکم'' مقولہ فعل سے نہیں ہے، اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ حکم فعل نہیں ہے تو ثابت کہ اگر حکم کو ادراک مانا جائے تو ادراک خواہ انفعال ہو یا کیف یعنی نفس کو عارض ہونے والی کیفیات میں سے ایک کیفیت ہو جو نفس میں اشیا کے ادراک کے بعد پیدا ہوتی ہے، جیسے: بعض اشیا کے علم کے بعد نفس میں خوشی پیدا ہوتی ہے یا غم، بہر حال ایک تصدیق میں چار تصورات ہوں گے جس میں چوتھا تصور ''تصور اذعانی'' ہوگا اسی کو حکم کہا جاتا ہے، اور باقی تین تصورات سادہ ہوں گے، جو حکم کے لیے شرط ہوتے ہیں۔

قطبی: وَاَمَّا عَلٰی رَأیِ الْحُکَمَاءِ فَالتَّصْدِیْقہ هُوَ الْحُکْمُ فَقَطْ:
هذاهو الحق..................على خلاف السبعة السابقة.

یہ طویل حاشیہ ہے اس میں محشی نے چار پیراگراف میں چار چیزیں بیان فرمائی ہیں۔
(۱) حکما کے مذہب کی تحقیق و تائید، اور امام رازی کے مذہب پر اس کی ترجیح۔
اس چیز کو ''ھٰذا ھو الحق'' سے ''من افرادالقسم الآخر'' تک کے حاشیہ میں بیان فرمایا ہے۔
(۲)۔ تقسیم مشہور کا دونوں مذاہب پر انطباق اور اس کی تصحیح۔ اس چیز کو ''واذا عرفت'' سے ''والثانی ھو التصور'' تک کے حاشیہ میں بیان کیا ہے۔
(۳)۔ مصنف کی تقسیم کا دونوں مذاہب پر عدم انطباق اور بطلان۔ اس چیز کو ''اما تقسیم المصنف''

سے "خارجا عارضاله" تک کے حاشیہ میں بیان فرمایا ہے۔

(۴) ایک اعتراض اور اس کا جواب اس کو "فأن قلت" سے بخلاف السبعة السابقة تک کے حاشیہ میں بیان فرمایا ہے، ہم ترتیب سے چاروں کو پیش کرتے ہیں۔

میر قطبی: هٰذَا هُوَ الْحَقُّ لِاَنَّ تَقْسِيْمَ الْعِلْمِ اِلٰى هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ اِنَّمَا هُوَ لِاِمْتِيَازِ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَنِ الْاٰخَرِ بِطَرِيْقٍ خَاصٍّ يُسْتَحْصَلُ بِهٖ ثُمَّ اِنَّ الْاِدْرَاكَ الْمُسَمّٰى بِالْحُكْمِ يَنْفَرِدُ بِطَرِيْقٍ خَاصٍّ يُوْصِلُ اِلَيْهِ وَ هُوَ الْحُجَّةُ الْمُنْقَسِمَةُ اِلٰى اَقْسَامِهَا وَمَاعَدَا هٰذَا الْاِدرَاكِ لَهٗ طَرِيْقٌ وَاحِدٌ يُوْصِلُ اِلَيْهِ وَهُوَ الْقَوْلُ الشَّارِحُ فَتَصَوُّرُ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَ تَصَوُّرِ الْمَحْكُوْمِ بِهٖ وَ تَصَوُّرُ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ يُشَارِكُ سَائِرَ التَّصَوُّرَاتِ فِي الْاِسْتِحْصَالِ بِالْقَوْلِ الشَّارِحِ فَلَا فَائِدَةَ فِيْ ضَمِّهَا اِلٰى الْحُكْمِ وَجَعْلِ الْمَجْمُوْعِ قِسْمًا وَاحِدًا مِنَ الْعِلْمِ الْمُسَمّٰى بِالتَّصْدِيْقِ لِاَنَّ هٰذَا الْمَجْمُوْعَ لَيْسَ لَهٗ طَرِيْقٌ خَاصٌّ فَمَنْ لَاحَظَ مَقْصُوْدَ الْفَنِّ اَعْنِيْ بَيَانَ الطُّرُقِ الْمُوْصِلَةِ اِلَى الْعِلْمِ لَمْ يَلْبَسْ عَلَيْهِ اَنَّ الْوَاجِبَ فِي تَقْسِيْمِهٖ مُلَاحَظَةُ الْاِمْتِيَازِ فِي الطُّرُقِ فَيَكُوْنُ الْحُكْمُ اَحَدَ قِسْمَيْهِ الْمُسَمّٰى بِالتَّصْدِيْقِ لٰكِنَّهٗ مَشْرُوْطٌ فِيْ وُجُوْدِهٖ وَ تَحَقُّقِهٖ اِلٰى ضَمِّ اُمُوْرٍ مُتَعَدِّدَةٍ مِّنْ اَفْرَادِ الْقِسْمِ الْاٰخَرِ.

ترجمہ: یہی حق ہے کیوں کہ علم کی ان دو قسموں کی طرف تقسیم اس لیے کی گئی تاکہ ان میں سے ہر ایک اپنے مخصوص طریق تحصیل کے ذریعہ ممتاز ہو جائے بایں طور کہ وہ ادراک جسے حکم کا نام دیا جاتا ہے وہ اپنے مخصوص طریقے سے جو اس کی طرف موصل ہوتا ہے دوسرے سے ممتاز و منفرد ہو جائے اور یہ طریقہ حجت ہے جو اپنی چند قسموں کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ جو ادراکات ہیں ان کی تحصیل کا بھی ایک مخصوص طریقہ ہے جو اس کی طرف موصل ہوتا ہے وہ طریقہ قول شارح ہے۔ پس محکوم علیہ، محکوم بہ، اور نسبت حکمیہ تینوں کے تصورات "قول

شارح" سے حاصل ہونے میں دیگر تمام تصورات کے ساتھ شریک ہوں گے، لہٰذا اسے حکم سے ضم کرنے اور مجموعے کو بنام تصدیق کی ایک قسم قرار دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیوں کہ اس مجموعے کے اکتساب کا کوئی مخصوص طریقہ نہیں ہے چناں چہ مقصود فن (طرق موصلہ کو بیان کرنا) جس کے پیش نظر ہے اس پر پوشیدہ نہیں کہ تقسیم میں طرق موصلہ کے درمیان امتیاز ملحوظ و معتبر ہے، پس حکم جو تصدیق سے موسوم ہے دو قسموں میں سے ایک ہوگا لیکن اس کے وجود اور تحقق کے لیے دوسری قسم کے چند افراد کا انضمام شرط ہوگا۔

حکما کے مذہب کی تایید اور مذہبِ امام رازی پر ترجیح

تشریح: حکما کے نزدیک تصدیق صرف حکم کا نام ہے یہی حق ہے کیوں کہ علم کو ان دونوں قسموں (تصور، تصدیق) کی طرف تقسیم کرنے کا مقصد یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنے مخصوص طریق تحصیل کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز ہوجائے۔ چناں چہ ادراک موسوم بالحکم (تصدیق) اپنے مخصوص طریق تحصیل حجت کے ذریعہ دیگر ادراکات (تصورات) سے ممتاز ہوتا ہے اور تصورات اپنے مخصوص طریق تحصیل "قول شارح" کے ذریعہ تصدیقات سے ممتاز ہوتے ہیں، اسی لیے محکوم علیہ، محکوم بہ، اور نسبت حکمیہ کے تصورات "قول شارح" سے حاصل ہونے میں دیگر تصورات کی طرح ہوتے ہیں، اور تصدیقات سے ممتاز و منفرد ہوتے ہیں، تو ان کو حکم کے ساتھ ضم کر کے مجموعے کو تصدیق قرار دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیوں کہ اس مجموعے کا کوئی مخصوص طریق تحصیل نہیں ہے، لہٰذا یہ مجموعہ اپنے مخصوص طریق تحصیل کے ذریعہ تصورات سے ممتاز بھی نہیں ہوگا، لہٰذا تقسیم فن کا مقصد بھی حاصل نہیں ہوگا الغرض تقسیم فن کا مقصد ہے، طرق موصلہ معرف اور حجت کے ذریعہ دونوں قسموں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنا لہٰذا تقسیم میں اس بات کا لحاظ ضروری ہے کہ دونوں قسمیں اپنے طریق تحصیل میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوجائیں اور یہ مقصد جمہور کے مذہب پر ہی حاصل ہوتا ہے، لہٰذا وہی حق اور راجح ہے، اور حکم علم کی دو قسموں میں سے ایک ہے جو تصدیق سے موسوم ہے لیکن اس کے وجود اور تحقق کے لیے دوسری قسم کے چند افراد (تصورات ثلاثہ) کا اس سے انضمام شرط ہے۔

وَاِذَا عَرَفْتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ اِذَا اَرَدتَّ تَقْسِيْمَ الْعِلْمِ عَلٰى هٰذَا الْمَذْهَبِ قُلْتَ الْعِلْمُ اَيِ الْاِدْرَاكُ مُطْلَقاً اِمَّا اَن يَّكُوْنَ اِدْرَاكًا لِاَنَّ النِّسْبَةَ وَاقِعَةٌ اَوْ لَيْسَتْ بِوَاقِعَةٍ وَاِمَّا اَن يَّكُوْنَ اِدْرَاكًا لِغَيْرِ ذَالِكَ فَالْاَوَّلُ يُسَمّٰى تَصْدِيْقًا وَالثَّانِيْ تَصَوُّرًا وَاِذَا اَردتَّ تَقْسِيْمَهٗ عَلٰى مَذْهَبِ الْاِمَامِ قُلْتَ

الْعِلْمُ اِمَّا اَن يَّكُوْنَ اِدْرَاكًا لِاُمُوْرٍ اَرْبَعَةٍ وَهِيَ الْمَحْكُوْمُ عَلَيْهِ وَالْمَحْكُوْمُ بِهٖ وَالنِّسْبَةُ الْحُكْمِيَّةُ وَكَوْنُ تِلْكَ النِّسْبَةِ وَاقِعَةً اَوْ غَيْرَ وَاقِعَةٍ وَاِمَّا اَن يَّكُوْنَ اِدْرَاكًا هُوَ غَيْرُ ذَالِكَ الْاِدْرَاكِ الْمَذْكُوْرِ فَالْاَوَّلُ هُوَ التَّصْدِيْقُ وَالثَّانِيْ هُوَ التَّصَوُّرُ.

ترجمہ: جب یہ معلوم ہو گیا تو ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ جب آپ اس مذہب کے مطابق علم کی تقسیم کرنا چاہیں تو یوں کہنا ہو گا۔ مطلق ادراک یا اس بات کا ادراک ہو گا کہ ”نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے“ یا اس کے علاوہ کسی اور چیز کا ادراک ہو گا۔ اول کا نام تصدیق ہے اور ثانی کا نام تصور ہے۔ اور جب امام رازی کے مذہب کے مطابق تقسیم کرنا چاہیں تو یوں کہیں ۔علم یا چار امور کا ادراک ہو گا اور وہ چار امور یہ ہیں: محکوم علیہ، محکوم بہ، نسبت حکمیہ، اور نسبت حکمیہ واقع ہے، یا واقع نہیں ہے، یا ایسا ادراک ہو گا جو مذکورہ ادراک کے مغائر ہو گا۔ پہلا تصدیق ہے دوسرا تصور۔

تقسیم مشہور کا دونوں مذاہب پر انطباق و تصحیح

تشریح: اب تقسیم مشہور کو جمہور حکما کے مذہب پر متفرع کریں تو یوں کہیں گے علم (ادراک مطلق) یا اس بات کا ادراک ہو گا کہ نسبت واقع ہے، یا واقع نہیں ہے (یعنی ادراک اذعانی ہے) یا اس کے علاوہ کوئی اور ادراک ہے۔ اول کا نام تصدیق ہے اور ثانی کا نام تصور ہے۔ اور امام رازی کے مذہب پر متفرع کرنا چاہیں تو یوں کہیں گے: علم یا چار امور (محکوم علیہ، محکوم بہ، نسبت حکمیہ نسبت حکمیہ واقع کے مطابق ہے یا واقع کے مطابق نہیں ہے) کا ادراک ہو گا یا اس کے علاوہ کسی اور شئ کا ادراک ہو گا۔ اول ہے تو تصدیق ہے اور ثانی ہے تو تصور ہے، غرض کہ تقسیم مشہور کو مذہب جمہور پر متفرع کریں یا امامؒ کے مذہب پر بہر دو صورت دونوں مذاہب پر منطبق ہے صحیح ہے، درست ہے۔

وَاَمَّا تَقْسِيْمُ الْمُصَنِّفِ فَلَا يَصِحُّ عَلٰى مَذْهَبِ الْحُكَمَاءِ قَطْعًا لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ عِنْدَهُمْ هُوَ الْحُكْمُ وَحْدَهٗ لَا التَّصَوُّرُ الَّذِيْ مَعَهُ الْحُكْمُ وَلَا عَلٰى مَذْهَبِ الْاِمَامِ اَيْضًا وَبَيَانُ ذَالِكَ اَنَّ حَاصِلَ ما ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ اَنَّ اَحَدَ قِسْمَيِ الْعِلْمِ اِدْرَاكٌ غَيْرُ مُجَامِعٍ لِلْحُكْمِ وَالْقِسْمُ الثَّانِيْ هُوَ اِدْرَاكٌ مُجَامِعٌ لِلْحُكْمِ وَ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّ تَصَوُّرَ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَحْدَهٗ اِدْرَاكٌ

مُجَامِعٌ لِلْحُكْمِ فَيَلْزَمُ اَن يَّخْرُجَ عَنِ الْقِسْمِ اْلاَوَّلِ وَ يَدْخُلُ فِى الثَّانِىْ فَيَكُوْنُ تَصَوُّرُ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَحْدَهٗ تَصْدِيْقًا وَكَذَا يَكُوْنُ تَصَوُّرُ الْمَحْكُوْمِ بِهٖ وَحْدَهٗ تَصْدِيْقًا اٰخَرَ وَ يَكُوْنُ تَصَوُّرُ النِّسْبَةِ الْمُقَارِنُ لِلْحُكْمِ تَصْدِيْقًا ثَالِثاً وَ يَكُوْنُ مَجْمُوعُ هٰذِهِ التَّصَوُّرَاتِ الْمُقَارِنَةِ لِلْحُكْمِ تَصْدِيْقًا رَابِعًا وَ يَكُوْنُ كُلُّ اثْنَيْنِ مِنْ هٰذِهِ التَصَوُّرَاتِ تَصْدِيْقًا اٰخَرَ فَيَرْتَقِى عَدَدُ التَّصْدِيْقَاتِ فِىْ مِثْلِ قَوْلِكَ اَلْاِنْسَانُ كَاتِبٌ عَلٰى مُقْتَضٰى تَقْسِيْمِهٖ اِلٰى سَبعةٍ و يَكُوْنُ ا لْحُكْمُ فِىْ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهَا خَارِجًا عَنِ التَّصْدِيْقِ مُجَامِعًا لَهٗ فَلَا يَكُوْنُ تَقْسِيْمُهٗ مُنْطَبِقًا عَلٰى شَىْءٍ مِّنَ الْمَذْهَبَيْنِ بَلْ لَا يَكُوْنُ صَحِيْحًا فِىْ نَفْسِهٖ لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ عَلٰى هٰذَا التَّفْسِيْرِيَكُوْنُ مُسْتَفَادًا مِنَ الْقَوْلِ الشَّارِحِ وَ يَكُوْنُ مَايُجَامِعُهٗ وَ يَقْتَرِنُ بِهٖ اَعْنِى الْحُكْمَ مُسْتَفَاداًمِنَ الْحُجَّةِ وَهٰذَاباَطِلٌ.

ترجمہ: رہ گئی مصنف کی تقسیم تووہ حکما کے مذہب پر قطعی طور پر منطبق نہیں ہے کیوں کہ ان کے نزدیک تصدیق صرف حکم کانام ہے نہ کہ اس تصور کاجس کے ساتھ حکم ملحق ہو۔اور امام رازی کے مذہب پر بھی منطبق نہیں۔ اس کا تفصیلی بیان یہ ہے کہ مصنف نے تقسیم کی بابت جوبیان فرمایااس کا حاصل یہ ہے کہ علم کی دو قسموں میں سے ایک قسم، ایساادراک ہوتا ہے جو غیر مجامع حکم ہوتا ہے۔اور دوسری قسم ایساادراک ہے جو مجامع حکم ہوتا ہے۔اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ تنہا محکوم علیہ کا تصور بھی "ادراک مجامع حکم" ہے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ پہلی قسم سے خارج ہوکر دوسری قسم میں داخل ہوجائے پس تنہا محکوم علیہ کا تصور تصدیق بن جائے گا، یونہی محکوم بہ کا تصور دوسرا تصدیق بن جائے گا۔اور نسبت حکمیہ جو حکم سے مقارن ہوتی ہے وہ تیسرا تصدیق ہوجائے گا۔اور حکم سے مقارن ان تمام تصورات کا مجموعہ چوتھا تصدیق ہوجائے گا، پھران تصورات میں سے دو دو کا مجموعہ ایک تصدیق ہوگا، اس طرح اس تقسیم کے مطابق ایک قضیہ "الانسان کاتب" میں تصدیقات کی تعداد سات تک پہنچ جائے گی، اور ہر ایک میں حکم تصدیق سے خارج اور اس کا مجامع ہوگا، لہٰذا مصنف کی تقسیم دونوں مذہبوں میں سے کسی پر منطبق نہیں بلکہ فی نفسہ بھی صحیح نہیں، اس لیے کہ تصدیق اس تفسیر کے مطابق "قول شارح" سے مستفاد ہوگا، اور حکم جس

سے وہ تصور، مجامع اور مقارن ہے حجت سے مستفاد ہوگا، اور یہ باطل ہے۔

مصنف کی تقسیم کا دونوں مذاہب پر عدم انطباق اور بطلان

تشریح: حاشیہ کے اس حصے میں سید السند نے مصنف کی تقسیم کو دو وجہوں سے باطل قرار دیا ہے **(الف)** دونوں معتبر مذاہب میں سے کسی پر منطبق نہیں **(ب)** تصدیق کسی ایک طریق تحصیل سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ دونوں سے حاصل ہوتا ہے، اور ایک قسم کا دونوں طریق اکتساب سے حاصل ہونا باطل ہے۔

(الف) عدم انطباق دکھاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ تقسیم نہ حکما کے مذہب پر منطبق ہے، نہ امام رازیؒ کے مذہب پر منطبق ہے، حکما کے مذہب پر اس لیے منطبق نہیں کہ ان کے نزدیک "تصدیق" صرف "حکم" کا نام ہے۔ اور مصنف کے نزدیک تصدیق وہ تصور ہے جس سے حکم مقارن ہوتا ہے، تو دونوں جگہ تصدیق کا مصداق الگ الگ ہے۔ لہٰذا مصنف کا مذہب، حکما کے مذہب پر منطبق نہیں۔ امام رازی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب پر اس لیے منطبق نہیں کہ مصنف کی تقسیم سے برآمد ہونے والی علم کی دو قسمیں یہ ہیں۔(۱) تصور فقط (۲) تصور معہ حکم، اس میں تصور معہ حکم کے دو معانی ہوسکتے ہیں (۱) ادراک مجامع للحکم (جیسا کہ عبارت سے ظاہر ہے) (۲) ادراک معروض للحکم (جیسا کہ بعض علما نے بیان کیا) تصور معہ حکم کو پہلے معنیٰ میں لیا جائے تو "الانسان کاتب" جیسی ایک تصدیق میں سات تصدیقات ہونا لازم آتا ہے اور ساتوں میں حکم تصدیق سے خارج اور مقارن ہے کیوں لفظ "مع" خروج و مقارنت پر دال ہوتا ہے، یعنی اس لفظ کی دلالت اس پر ہوتی ہے کہ دو چیزیں باہم ایک دوسرے سے مقارن و متّصل ہیں اور دونوں ایک دوسرے کی حقیقت سے خارج ہیں، وہ تصدیقات یہ ہیں۔(۱) محکوم علیہ کا تصور (۲) محکوم بہ کا تصور (۳) نسبت حکمیہ کا تصور (۴) محکوم علیہ اور محکوم بہ کے تصور کا مجموعہ (۵) محکوم علیہ اور نسبت حکمیہ کے تصور کا مجموعہ (۶) محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کے تصور کا مجموعہ (۷) محکوم علیہ، محکوم بہ، اور نسبت حکمیہ تینوں کے مجموعے کا تصور۔ ان ساتوں پر "ادراك مجامع للحکم" صادق آتا ہے، کیوں کہ ان تمام صورتوں میں تصور حکم سے متّصل و مقارن ہے، لہٰذا اس معنی کے لحاظ سے ساتوں کا تصدیق ہونا لازم آتا ہے اور تمام صورتوں میں "حکم" تصدیق سے خارج و مقارن ہے، جب کہ امام رازی کے مذہب پر نہ ایک تصدیق میں سات تصدیق ہونا لازم آتا ہے نہ "حکم" تصدیق سے خارج ہے، لہٰذا مصنف کی تقسیم امام کے مذہب پر بھی منطبق نہیں، اور جب دو معتبر مذاہب میں سے کسی پر منطبق نہیں تو معلوم ہوا کہ یہ تقسیم باطل ہے۔

(ب) تصور معہ حکم کو "ادراک مجامع حکم" کے معنی میں لینے کے بعد انطباق کا اعتبار نہ کیا جائے تو فی نفسہ بھی یہ تقسیم باطل ہے اس واسطے کہ اس صورت میں نفس تصدیق قول شارح سے حاصل ہوگا اور حکم جو اس سے خارج و

مقارن ہے حجت سے حاصل ہوگا، اور تصدیق کا قول شارح سے حاصل ہونا یونہی علم کی ایک قسم کا معرف اور حجت دونوں سے حاصل ہونا، دونوں باطل ہیں۔ لہٰذا یہ تقسیم بذات خود بھی باطل ہے۔

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ مَعْنٰى هٰذَا التَّقْسِيْمِ اَنَّ الْاِدْرَاكَ اِنْ لَمْ يَكُنْ مَعْرُوْضاً لِلْحُكْمِ فَهُوَ الْقِسْمُ الْاَوَّلُ فَاِنْ كَانَ مَعْرُوْضاً لَهٗ فَهُوَ التَّصْدِيْقُ وَ ح لَا يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ تَصَوُّرُ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَحْدَهٗ وَلَا تَصَوُّرُ الْمَحْكُوْمِ بِهٖ وَحْدَهٗ وَلَا مَجْمُوْعُهُمَا مَعًا وَلَا اَحَدُهُمَا مَعَ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ تَصْدِيْقًا لٰكِنْ يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ مَجْمُوْعُ التَّصَوُّرَاتِ الثَّلٰثِ تَصْدِيْقًا لِاَنَّهٗ اِدْرَاكٌ مَعْرُوْضٌ لِلْحُكْمِ بَلْ يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ اِدْرَاكُ النِّسْبَةِ وَحْدَهَا تَصْدِيْقًا لِاَنَّ الْحُكْمَ عَارِضٌ لَهٗ حَقِيْقَةً وَ يَلْزَمُ اَيْضاً اَنْ يَّكُوْنَ الْحُكْمُ خَارِجاً عَنِ التَّصْدِيْقِ عَارِضاً لَهٗ .

ترجمہ: اور ان میں سے بعض علما نے فرمایا اس تقسیم کا معنی یہ ہے کہ ادراک اگر معروض حکم نہ ہو تو قسم اول ہے اور معروض حکم ہو تو تصدیق ہے۔ اس صورت میں تنہا محکوم علیہ یا محکوم بہ یا دونوں کا مجموعہ، اور دونوں میں سے کوئی نسبت حکمیہ کے ساتھ تصدیق نہیں ہوگا لیکن تینوں کا مجموعہ تصدیق ہوگا کیوں کہ مجموعہ ایسا ادراک ہے جو معروض حکم ہے، بلکہ تنہا نسبت حکمیہ کا تصدیق ہونا لازم آئے گا کیوں کہ حکم حقیقت میں نسبت ہی کو عارض ہوتا، اور ان دونوں صورتوں میں بھی حکم تصدیق سے خارج اور اس کو عارض ہوگا۔

”تصور معہ حکم“ ”ادراک معروض للحکم“ کے معنی میں ہو تب بھی مصنف کی تقسیم صحیح نہیں

تشریح: بعض علما نے فرمایا ”تصور معہ حکم“ کو ادراک معروض للحکم کے معنی میں لیا جائے تو مصنف کی تقسیم درست ہوسکتی ہے حاشیہ کے اس حصے میں سید السند نے بعض علما کا رد فرمایا ہے چناں چہ فرماتے ہیں ”تصور معہ حکم“ کو ادراک معروض للحکم کے معنی میں لیا جائے تب بھی مصنف کی تقسیم صحیح نہیں ہوسکتی اس لیے کہ اس صورت میں ایک تصدیق میں سات تصدیقات ہونا تو لازم نہیں آئے گا، لیکن ایک تصدیق میں دو تصدیق

ہونا لازم آئے گا، اس طور پر کہ درج ذیل پانچ صورتوں میں تصور کا تصدیق ہونا لازم نہیں آئے گا۔(۱) تنہا محکوم علیہ کا تصور، (۲) محکوم بہ کا تصور، (۳) دونوں کے مجموعے کا تصور، (۴) محکوم علیہ اور نسبت حکمیہ کے مجموعے کا تصور، (۵) محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کے مجموعے کا تصور۔ ان تمام تصورات کا تصدیق ہونا تو لازم نہیں آئے گا تاہم دو صورتوں میں اب بھی تصدیق کا تحقق ہوگا، (۱) محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت حکمیہ تینوں کے مجموعے کے تصور کا تصدیق ہونا لازم آئے گا (۲) نسبت حکمیہ کے تصور کا تصدیق ہونا لازم آئے گا کیوں کہ ان دونوں صورتوں پر ''ادراک معروض للحکم ''صادق آتا ہے، اور ان دونوں صورتوں میں تصور کے ساتھ حکم بطور عروض پایا جاتا ہے۔

لہٰذا ان دونوں صورتوں میں حکم تصدیق سے خارج و مقارن ہوگا۔ جب کہ امام رازی کے مذہب کے مطابق حکم تصدیق کا جزو داخل ہوتا ہے، پس اس معنی کے لحاظ سے بھی مصنف کی تقسیم امام رازی کے مذہب پر منطبق نہیں لہٰذا وہ باطل ہے۔

فَاِنْ قُلْتَ قَدْ صَرَّحَ الْمُصَنِّفُ بِاَنَّ الْمَجْمُوْعَ الْمُرَكَّبَ مِنَ الْاِدْرَاكِ وَالْحُكْمِ يُسَمّٰى بِالتَّصْدِيْقِ وَذَالِكَ مَذْهَبُ الْاِمَامِ بِعَيْنِهٖ قُلْتُ ذَالِكَ لَا يُجْدِيْهِ نَفْعاً لِاَنَّ الْقِسْمَ الثَّانِي الْخَارِجَ عَنِ التَّقْسِيْمِ هُوَ الْاِدْرَاكُ الْمُجَامِعُ لِلْحُكْمِ لَا الْمَجْمُوعُ الْمُرَكَّبُ مِنْهُمَا فَاِنْ كَانَ التَّصْدِيْقُ عِبَارَةً عَنِ الْقِسْمِ الثَّانِيْ فَالْحَالُ عَلٰى مَا عَرَفْتَ مِنْ عَدَمِ انْطِبَاقِهٖ عَلٰى شَيْءٍ مِنَ الْمَذْهَبَيْنِ وَفَسَادِهٖ فِيْ نَفْسِهٖ وَاِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ الْمَجْمُوْعِ الْمُرَكَّبِ مِنْهُمَا كَمَا صَرَّحَ بِهٖ لَمْ يَكُنِ التَّصْدِيْقُ قِسْماً مِنَ الْعِلْمِ بَلْ مُرَكَّباً مِنْ اَحَدِ قِسْمَيْهِ مَعَ اَمْرٍ آخَرَ مُقَارِناً لَهٗ اَعْنِى الْحُكْمَ وَذَالِكَ بَاطِلٌ وَاَيْضاً يَصْدُقُ عَلٰى تَصَوُّرِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَالْحُكْمِ مَعاً اَنَّهٗ مَجْمُوْعٌ مُرَكَّبٌ مِنْ اِدْرَاكٍ وَحُكْمٍ فَيَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ تَصْدِيْقاً وَكَذَا يَكُوْنُ تَصَوُّرُ الْمَحْكُوْمِ بِهٖ مَعَ الْحُكْمِ تَصْدِيْقاً آخَرَ وَهٰكَذَا تَصَوُّرُ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ مَعَ الْحُكْمِ تَصْدِيْقاً ثَالِثاً وَكَذَا الْمَجْمُوْعُ الْمُرَكَّبُ مِنْ هٰذِهٖ التَّصَوُّرَاتِ الثَّلَاثِ وَالْحُكْمِ تَصْدِيْقاً رَابِعاً وَيَحْصُلُ مِنْ تَرْكِيْبِ كُلِ اثْنَيْنِ مِنْهَا مَعَ الْحُكْمِ

ثَلَاثَةٌ اُخْرٰی فَیَرْ تَقِی عَدَدُالتَّصْدِیْقَاتِ اِلٰی سَبْعَةٍ اَیْضاً اِلَّا اَنَّ اَحَدَ هٰذِهِ السَّبْعَةِ هُوَ مَذْهَبُ الْاِمَامِ بِخَلَافِ السَّبْعَةِ السَّابِقَةِ.

ترجمہ:اگر آپ یہ کہیں کہ مصنف نے اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ ادراک اور حکم دونوں کا مجموعہ مرکب، تصدیق سے موسوم کیا جاتا ہے اور یہ بعینہ امام کا مذہب ہے، تو اس پر عرض یہ ہے کہ یہ چیز مصنف کے لیے نفع بخش نہیں کیوں کہ اس تقسیم سے بر آمد ہونے والی دوسری قسم وہ ادراک ہے جو مجامع حکم ہوتا ہے نہ کہ دونوں کا مجموعہ مرکب، اب اگر تصدیق قسم ثانی کا نام ہے تو وہی حال ہے جو آپ کو معلوم ہوا کہ دونوں مذہبوں میں سے کسی پر منطبق نہیں اور بذات خود بھی فاسد ہے، اور اگر ادراک اور حکم دونوں کا مجموعہ مرکب ہے جیسا کہ شارح نے اس کی تصریح فرمائی ہے تو تصدیق علم کی ایک قسم نہیں ہوگی بلکہ علم کی دو قسموں میں سے ایک قسم تصور، اور امر آخر کا مجموعہ ہوگی۔ نیز محکوم علیہ اور محکوم بہ پر ادراک اور حکم کا مجموعہ ہونا صادق آئے گا، پس تنہا محکوم علیہ کا تصور تصدیق قرار پائے گا یونہی محکوم بہ کا تصور حکم کے ساتھ دوسری تصدیق ہوگی اور نسبت حکمیہ کا تصور حکم کے ساتھ تیسری تصدیق ہوگی۔ تصورات ثلاثہ اور حکم کا مجموعہ چوتھی تصدیق ہوگی۔ پھر ان میں سے ہر دو کو حکم کے ساتھ مرکب کرنے سے تین تصدیقات اور بر آمد ہوں گے اس طرح تصدیقات کی تعداد سات تک پہنچ جائے گی مگر ان میں سے ایک امام رازی کا مذہب ہے بر خلاف گزشتہ سات تصدیقات کے کہ ان میں سے ایک بھی کسی کا مذہب نہیں۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

تشریح:محشی نے حاشیہ کے اس حصے میں ایک اعتراض نقل فرمایا ہے پھر اس کا جواب دیا ہے اعتراض وجواب درج ذیل ہیں۔

اعتراض:آئندہ عبارت میں مصنف نے تصریح فرمائی ہے کہ تصدیق، ادراک اور حکم کے مجموعہ مرکب کا نام ہے۔ چنانچہ فرمایا:و یقال للمجموع تصدیق۔ اور یہ بعینہ امام رازیؒ کا مذہب ہے تو یہ تقسیم امام رازی کے مذہب پر منطبق ہے، اسے غیر منطبق کہنا غلط ہے۔

جواب:مجموعے کو تصدیق کا نام دینا امام رازی کے مذہب پر انطباق کے لیے کافی نہیں ہے کیوں کہ مصنف کی تقسیم سے جو ظاہر ہے وہ یہی ہے کہ علم کی دوسری قسم "ادراک مجامع للحکم" ہے، اب اگر واقع میں اسی کو تصدیق قرار دیا جائے تو وہی خرابی لازم آئے گی جو سابق میں آپ کو معلوم ہوئی کہ یہ مفہوم دونوں مذاہب میں سے کسی پر منطبق نہیں اور فی نفسہ بھی باطل ہے۔ اور اگر دونوں کے مجموعہ مرکب کو تصدیق قرار دیا جائے جیسا کہ شارح نے اس کی صراحت فرمائی (اگرچہ ان کی تصریح الفاظ تقسیم سے میل نہیں کھاتی)، تو بھی دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔

ایک یہ کہ تصدیق، علم کی ایک قسم نہیں بلکہ علم کی قسم اول اور شئ اخر حکم جو قسم اول سے مقارن ہے کا مجموعہ ہے۔ جب کہ تصدیق کا علم کی قسم نہ ہونا باطل ہے کیوں کہ تصدیق کا علم کی قسم ہونا تمام مناطقہ کے نزدیک مسلم ہے۔ دوسری یہ کہ اس صورت میں بھی ایک تصدیق میں سات تصدیقات ہونا لازم آتا ہے جو درج ذیل ہیں۔

(۱)۔محکوم علیہ کا تصور اور حکم کا مجموعہ (۲)۔محکوم بہ کا تصور اور حکم کا مجموعہ (۳)۔نسبت حکمیہ کے تصور اور حکم کا مجموعہ (۴)۔موضوع، محمول کے تصور اور حکم کا مجموعہ (۵)۔تصور موضوع، تصور نسبت حکمیہ اور حکم کا مجموعہ (۶)۔تصور محمول، تصور نسبت حکمیہ اور حکم کا مجموعہ (۷)۔تصور موضوع، تصور محمول، تصور نسبت حکمیہ اور حکم کا مجموعہ۔ ان ساتوں پر "المجموع المرکب من ا لادراك والحکم" صادق آتا ہے، لہذا ساتوں کا تصدیق ہونا لازم آتا ہے ہاں اس صورت میں ساتویں تصدیق امام رازی کے مذہب پر منطبق ہے اور بعینہ آپ کا مذہب ہے، اور جب ایسا ہے تو ثابت کہ اس مفہوم کے لحاظ سے بھی مصنف کی تقسیم باطل ہے۔ حاصل کلام یہ کہ "تصور معہ حکم" کو "ادراك مجامع حکم" کے معنی میں قرار دیا جائے جیسا کہ تقسیم سے ظاہر ہے، یا "ادراك معروض للحکم" کے معنی میں قرار دیا جائے جیسا کہ بعض علما نے فرمایا، یا مجموعہ مرکب کے معنی میں لیا جائے جیسا کہ شارح نے تصریح فرمائی، تینوں صورتوں میں مصنف کی تقسیم دونوں مذاہب میں سے کسی پر منطبق نہیں، دیگر خرابیاں اس پر مستزاد ہیں، لہذا یہ تقسیم باطل ہے۔

(سید السند کے ان ایرادات اور نکتہ آفرینوں کا جواب علامہ عبد الحلیم فرنگی محلی اور محقق دوانی کے حاشیہ میں موجود ہے تاہم طوالت کے پیش نظر تحریر جواب سے صرف نظر کرتا ہوں کہ مطمح نظر مختصر انداز میں کتاب کی تفہیم ہے۔ محمد احکام چشتی مصباحی)

قطبی: اِمَّا اَن یَّکُوْنَ قِسْمُ الشَّيْءِ قَسِیْمًا لَهٗ.

میر قطبی: قِسْمُ الشَّيْءِ هُوَ مَا کَانَ مُنْدَرِجًا تَحْتَهٗ وَ اَخَصَّ مِنْهُ وَقَسِیْمُ الشَّيْءِ هُوَ مَا کَانَ مُقَابِلًا لَهٗ وَمُنْدَرِجًا مَعَهٗ تَحْتَ شَيْءٍ آخَرَ مَثَلاً اِذَا قَسَّمْتَ الْحَیَوَانَ اِلیٰ حَیَوَانٍ نَاطِقٍ وَحَیَوَانٍ غَیْرِ نَاطِقٍ کَانَ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا قِسْمًا مِّنَ الْحَیَوَانِ وَ قَسِیْمًا لِلْآخَرِ وَ مَعْنیٰ کَوْنِ قِسْمِ الشَّيْءِ قَسِیْمًا لَهٗ اَنْ یَّکُوْنَ ذَالِكَ الشَّيْءُ قِسْمًا مِنْهُ فِي الْوَاقِعِ وَقَدْ جَعَلْتَهٗ اَنْتَ قَسِیْماً لَهٗ وَ مَعْنیٰ کَوْنِ قَسِیْمِ الشَّيْءِ قِسْمًا مِنْهُ عَکْسُ ذَالِكَ.

ترجمہ: شئ کی قسم وہ چیز ہوتی ہے جو شئ کے تحت مندرج ہو اور اس سے خاص ہو۔ اور شئ کی قسیم وہ چیز ہوتی ہے جو شئ کے مقابل ہو اور دونوں کسی تیسری شئ کے تحت مندرج ہو مثلا آپ حیوان کی تقسیم کریں "حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی طرف تو ان میں سے ہر ایک حیوان کی قسم ہو گا، اور ایک دوسرے کا قسیم۔ اور قسم شئ کا قسیم شئ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئ واقع میں اس کی قسم ہو اور آپ اس کو اس کی قسیم قرار دے دیں۔ اور قسیم شئ کا قسم شئ ہونا اس کے برعکس ہے۔

چند منطقی اصطلاحات

تشریح: ماتن نے علم کی مشہور تقسیم تصور و تصدیق سے عدول فرمایا شارح نے اس کی وجہ یہ بیان کی کہ اس تقسیم پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں جس میں پہلا یہ ہے کہ اس صورت میں قسیم شئ کا قسم شئ ہونا لازم آتا ہے یا قسم شئ کا قسیم شئ ہونا لازم آتا ہے اور یہ دونوں باطل ہیں، لہٰذا اس سے عدول فرمایا۔ اس گفتگو میں چار چیزیں آتی ہیں۔ (۱) قسم شئ (۲) قسیم شئ، (۳) قسم شئ کا قسیم شئ ہونا، (۴) قسیم شئ کا قسم شئ ہونا۔ سید السند نے اس حاشیہ میں ان چاروں اصطلاحات کا مفہوم بیان فرمایا ہے جو درج ذیل ہیں۔ لیکن اس سے پیشتر تقسیم اور مقسم کو سمجھ لینا ضروری ہے اس طرح یہ کل چھ اصطلاحات ہو جاتی ہیں۔ **(۱) تقسیم:** امر واحد کے ساتھ ایسی مختلف قیدوں کا انضمام و اعتبار کرنا جس سے متباین قسمیں حاصل ہوں، مثلاً حیوان کے ساتھ ناطق، ناھق، نابح، وغیرہ قیدوں کے ضم سے متباین قسمیں برآمد ہوتی ہیں۔ **(۲) مقسم:** وہ شئ ہوتی ہے جس کے تحت کوئی شئ داخل ہو اور وہ اس ماتحت سے عام ہو جیسے کلمہ کے تحت اسم آتا ہے اور کلمہ اسم سے عام ہے۔ **(۳) قسم شئ:**۔ وہ چیز ہوتی ہے جو شئ کے تحت مندرج ہو اور اس شئ سے خاص ہو۔ **(۴) قسیم شئ:**۔ وہ چیز ہوتی ہے جو شئ کا مقابل ہو اور یہ شئ اور مقابل، دونوں کسی تیسری شئ کے تحت مندرج ہوں۔ مثلاً آپ نے حیوان کی تقسیم حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی طرف کی تو یہ دونوں باہم ایک دوسرے کی قسیم ہیں اور حیوان کی قسم ہیں۔ **(۵) قسم شئ کا قسیم شئ ہونا:** اس کا مطلب یہ ہے کہ واقع میں وہ چیز اس شئ کی قسم ہے اس کے تحت مندرج اور اس سے خاص ہے اور آپ اس کو شئ کی قسیم و مقابل قرار دے رہے ہیں۔ جیسے مثال مذکور میں حیوان ناطق کو حیوان کا مقابل اور قسیم مانا جائے تو قسم کا قسیم ہونا لازم آتا ہے۔ **(۶) قسیم شئ کا قسم شئ ہونا:** اس کا معنی یہ ہے کہ چیز واقع میں شئ کی قسیم اور اس کا مقابل ہے اور آپ اس کو شئ کی قسم اور اس سے خاص قرار دے رہے ہیں۔ جیسے حیوان ناطق کو حیوان غیر ناطق کی قسم مانیں تو قسیم شئ کا قسم شئ ہونا لازم آتا ہے۔

قطبی: وَذَالِكَ لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ اِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّصَوُّرِ مَعَ الْحُكْمِ.

میر قطبی: هٰذَا بِنَاءً عَلٰى اَنَّ التَّصْدِيْقَ عِبَارَةٌ عَنِ الْاِدْرَاكِ الْمُجَامِعِ لِلْحُكْمِ اَ وِالْمَعْرُوْضِ لِلْحُكْمِ كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ ظَاهِرُ عِبَارَةِ صَاحِبِ الْكَشْفِ وَاَتْبَاعِهٖ كَالْمُصَنِّفِ وَغَيْرِهٖ فِيْ تَقْسِيْمِ الْعِلْمِ كَمَا بَيَّنَّاهُ سَابِقًا وَاَمَّا اِذَا اُرِيْدَ بِالتَّصْدِيق مَاهُوَ مَذْهَبُ الْاِمَامِ اَعْنِي الْمَجْمُوْعَ الْمُرَكَّبَ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ الثَّلَاثِ وَالْحُكْمِ فَلَا يَظْهَرُ مِنْهُ اَنَّ التَّصْدِيْقَ بِهٰذَا الْمَعْنٰى قِسْمٌ مِنَ التَّصَوُّرِ اِذْ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَجْمُوْعُ الْمُرَكَّبُ مِنْ شَيْءٍ وَآخَرَ بِحَيْثُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ ذَالِكَ الشَّيْءُ حَتّٰى يَكُوْنَ قِسْمًا مِنْهُ وَمُنْدَرِجًا تَحْتَهٗ اَلَا تَرٰى اَنَّ مَجْمُوْعَ الْجِدَارِ وَالسَّقْفِ لَا يَكُوْنُ سَقْفًا وَلَا جِدَارًا بَلْ يُحْتَاجُ ح اِلٰى اَنْ يُتَمَسَّكَ بِمَا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ فِي التَّصْدِيْقِ بِمَعْنَى الْحُكْمِ فَيُقَالُ التَّصْدِيْقُ بِمَعْنَى الْمَجْمُوْعِ الْمُرَكَّبِ قَسِيْمٌ لِلتَّصَوُّرِ كَمَا اَنَّهٗ بِمَعْنَى الْحُكْمِ قَسِيْمٌ لَهٗ اَيْضًا وَقَدْ جَعَلْتَهٗ فِي التَّقْسِيْمِ قِسْمًا مِنَ الْعِلْمِ الَّذِيْ هُوَنَفْسُ التَّصَوُّرِ فَيَكُوْنُ قَسِيْمُ الشَّيْءِ قِسْمًا مِنْهُ.

ترجمه: اس بنا پر کہ تصدیق ادراک مقارن حکم کا نام ہے یا ادراک معروض حکم کا نام ہے، جیسا کہ تقسیم کے بارے میں اس پر صاحبِ کشف اور مصنف کے پیرو کاروں کی ظاہری عبارت دال ہے جیسا کہ سابق میں اس کو بیان کیا اور جب تصدیق سے وہ ادراک مراد لیا جائے جو امام رازی کا مذہب ہے یعنی تصورات ثلاثہ اور حکم کا مجموعہ مراد لیا جائے، تو اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ تصدیق اس معنی کے لحاظ سے تصور کی قسم ہے اس لیے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو چیز شئ اور امر آخر سے مرکب ہو وہ اس طور پر ہو کہ اس پر شئ آخر صادق آئے، یہاں تک کہ مجموعہ اس شی کے تحت مندرج ہو اور اس کی قسم قرار پائے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ دیوار اور چھت کا مجموعہ نہ دیوار ہوتا ہے نہ چھت، بلکہ

اس صورت میں وہ دلیل پیش کرنی ہوگی جسے شارح نے تصدیق بمعنی حکم کے بارے میں ذکر کیا، چناں چہ کہا جائے گا کہ تصدیق بمعنی مجموعہ مرکب تصور کا قسیم ہے، جیسا کہ تصدیق بمعنی حکم بھی قسیم ہے جب کہ آپ نے تقسیم مشہور میں اس کو اس علم کی قسم قرار دیا جو نفس تصور ہے پس قسیم شئ کا قسم شئ ہونا لازم آتا ہے۔

قسم شئ کا قسیمِ شئ ہوجانے کا مطلب

تشریح: شارح نے ماتن کے تقسیم مشہور سے عدول کی وجہ یہ بیان کی کہ اس تقسیم پر دو اعتراض وارد ہو تے ہیں جس میں پہلا یہ ہے کہ اس صورت میں قسیم شئ کا قسم شئ ہونا لازم آتا ہے یا قسم شئ کا قسیم شئ ہونا لازم آتا ہے اس طرح کہ تصدیق کی دو تعبیریں آئی ہیں (۱) تصور معہ حکم (۲) نفس حکم۔ اب اگر واقع میں "تصور معہ حکم" کو تصدیق قرار دیا جائے پھر تقسیم مشہور پر نظر ڈالی جائے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اس میں تصدیق کو تصور کا قسیم قرار دیا گیا ہے جب کہ "تصور معہ حکم" واقع میں تصور کی ایک قسم ہے۔ پس قسم شی کا قسیم شی ہونا لازم آیا۔ اور اگر واقع میں "حکم" کو تصدیق مانا جائے تو حکم تصور کا قسیم اور مقابل ہوگا، پھر تقسیم مشہور کو دیکھا جائے تو یہ نظر آتا ہے کہ اس میں تصدیق کو اس علم کی قسم قرار دیا گیا ہے جو عین تصور اور اس کا مترادف ہے، پس اس صورت میں قسیم شئ کا قسم شئ ہونا لازم آتا ہے۔ اور یہ دونوں باطل ہیں۔ سید السند اس حاشیہ میں فرماتے ہیں آپ کا یہ اعتراض اس وقت وارد ہوگا جب "تصور مع الحکم" کا مفہوم "ادراك مجامع للحکم یا ادراك معروض للحکم" قرار دیا جائے جیسا کہ صاحب کشف اور مصنف کی ظاہری عبارت کے مطابق تصور مع الحکم کا یہی مفہوم ہے۔ لیکن اگر "تصور معہ حکم" کو مجموعہ مرکب کے معنی میں لیا جائے اور تصدیق تصورات ثلثہ اور حکم کے مجموعے کو قرار دیا جائے جیسا کہ امام رازیؒ کا مذہب ہے تو یہ مجموعہ، تصور کا قسم نہیں ہوگا، لہٰذا قسم شئ کا قسیم شئ ہونا بھی لازم نہیں آئے گا، اس لیے کہ جو شئ چند چیزوں کا مجموعہ مرکب ہو وہ اجزائے ترکیبیہ میں سے کسی ایک کی قسم، اور اس کے تحت مندرج نہیں ہوسکتی مثلاً "بیت" جدار اور سقف کا مجموعہ مرکب ہے، تو بیت پر تنہا جدار یا سقف صادق نہیں آسکتا نہ ہی بیت جدار یا سقف کی قسم ہوسکتا، حتی کہ بیت، سقف یا جدار کے تحت مندرج ہو۔ پس امام رازی کے مذہب کے مطابق قسم شئ کا قسیم شئ ہونے کا اعتراض وارد نہیں ہوتا کیوں کہ امام کے مذہب پر تصدیق مجموعہ مرکب کو مانا جائے تو اس پر "قسم التصور" صادق آئے گا نہ ہی تصدیق اس معنی کے لحاظ سے تصور کے تحت مندرج ہوگی لہٰذا اعتراض مذکور بھی وارد نہیں ہوگا ہاں اس صورت میں قسیم شئ کا قسم شئ ہونے کی خرابی لازم آئے گی جسے شارح نے "تصدیق بمعنی الحکم" میں بیان کیا ہے، بایں طور کہ اگر تصدیق تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ مرکب کو مانا جائے تو تصدیق اس معنی کر حقیقت میں تصور کا قسیم ہے جیسا کہ تصدیق بمعنی الحکم، تصور کا قسیم ہے، اور تقسیم مشہور میں اس تصدیق کو اس علم کی قسم قرار دیا گیا ہے، جو عین تصور ہے، تو

حقیقت میں جو شئی، تصور کی قسیم ہے اسے تقسیم مشہور میں قسم بنادیا گیا ہے، لہذا قسیم شئی کا قسم شئی ہونا لازم آیا۔

قطبی: وَهٰذَاالْاِعْتِرَاضُ اِنَّمَا يَرِدُ لَوْ قُسِّمَ الْعِلْمُ اِلٰى مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيْقِ كَمَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ.

میر قطبی: مَنْ قَسَّمَ اْلعِلْمَ اِلٰى مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيْقِ لَمْ يُرِدْ بِالتَّصَوُّرِ مَعْنىً عَامًّا شَامِلًا لِلتَّصْدِيْقِ بَلْ اَرَادَ بِالتَّصْدِيْقِ اِدْرَاكَ اَنَّ النِّسْبَةَ وَاقِعَةٌ اَ وْلَيْسَتْ بِوَاقِعَةٍ وَاَرَادَ بِالتَّصَوُّرِ اِدْرَاكَ مَا عَدَا ذَالِكَ وَلَاشَكَّ اَنَّ هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ مُتَقَابِلَانِ لَيْسَ اَحَدُهُمَا مُتَنَاوِلًا لِلْاٰخَرِ اَصْلًا حَتّٰى يَلْزَمَ اَنْ يَّكُوْنَ قِسْمُ الشَّيْءِ قَسِيْمًا لَهٗ وَقَسِيْمُ الشَّيْءِ قِسْمًا مِّنْهُ وَاَمَّا التَّصَوُّرُ بِمَعْنٰى الْاِدْرَاكِ مُطْلَقًا اَعْنِى مَا هُوَ مُرَادِفٌ لِلْعِلْمِ فَهُوَ مَعْنًى آخَرَ وَلَفْظُ التَّصَوُّرِ يُطْلَقُ بِالْاِشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ عَلٰى هَذا الْمَعْنٰى اَعْنِى الْاِدْرَاكَ مُطْلَقًا وَعَلٰى الْمَعْنٰى الْاَوَّلِ اَعْنِى الْاِدْرَاكَ الْمُغَايِرَ لِلْاِدرَاكِ الْمُسَمّٰى بِالْحُكْمِ فَلَا يَلْزَمُ شَيْءٌ مِنَ الْمَحْذُوْرَيْنِ اَوْ اَرَادَ بِالتَّصْدِيْقِ الْمَجْمُوْعَ الْمُرَكَّبَ مِنَ الْاِدْرَاكِ وَالْحُكْمِ وَاَرَادَ بِالتَّصَوُّرِ اِدْرَاكَ مَا عَدَا ذَالِكَ فَلَا مَحْذُوْرَ اَيْضًا لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ قَسِيْمٌ لِلتَّصَوُّرِ بِالْمَعْنٰى الْاَخَصِّ وَقِسْمٌ مِّنَ التَّصوُّرِ بِالْمَعْنٰى الْاَعَمِّ فَلا اِشْكَالَ عَلٰى مَا هُوَ مُرَادُ الْقَوْمِ اَصْلًا نَعَم ظَاهِرُ عِبَارَتِهِمْ يُوْهِمُ الْتِبَاسًا يَزُوْلُ بِتَفْسِيْرِهِمِ التَّصْدِيْقَ وَالتَّصَوُّرَالْمُقَابِلَ لَهٗ كَمَا قَرَّرْنَاهُ .

ترجمہ: جس نے علم کو مطلق تصور اور تصدیق کی طرف تقسیم کیا اس نے تصور سے ایسا معنی عام مراد نہیں لیا ہے جو تصدیق کو بھی شامل ہو بلکہ اس نے تصدیق سے ”نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے“ کا ادراک مراد لیا ہے اور تصور سے اس کے علاوہ ادراکات مراد لیے ہے، اور بلا شبہ یہ دونوں قسمیں باہم مقابل ہیں ان میں سے ایک دوسرے کو ہرگز شامل نہیں حتی کہ قسم شئی کا قسیم شئی، یا قسیم شئی کا قسم شئی ہونا لازم آئے۔ رہ گیا تصور کا ادراک مطلق یعنی مرادف علم

پر بولا جاتا تو وہ دوسرا معنی ہے، کیوں کہ لفظ "تصور" کا اطلاق، اشتراک لفظی کے طریقے پر ادراک مطلق پر بھی ہوتا ہے ، اور معنی اول یعنی ادراک مغایر حکم پر بھی ہوتا ہے، لہٰذا دونوں خرابیوں میں سے کوئی لازم نہیں آتی۔ یا تصدیق سے حکم اور ادراک کے مجموعۂ مرکب کا ارادہ کیا ہے اور تصور سے اس کے علاوہ چیزوں کے ادراک کا ارادہ کیا تو بھی کوئی خرابی لازم نہیں آتی، اس لیے کہ تصدیق، تصور بالمعنی الاخص کی قسیم ہے، اور تصور بالمعنی الاعم کی قسم ہے، لہٰذا مناطقہ کی مراد پر کوئی اشکال نہیں رہ جاتا ہاں! ان کی ظاہری عبارت سے التباس پیدا ہوتا ہے جو ان کی پیش کردہ تصدیق کی اور اس تصور کی تفسیر سے دور ہو جاتا ہے جو تصدیق کا مقابل ہے جیسا کہ ہم نے اس کی تقریر کی ہے۔

لفظ تصور کا اشتراک تقسیمِ مشہور سے ہی ظاہر ہوتا ہے

تشریح: شارح نے فرمایا مذکورہ اعتراض اسی وقت لازم آتا ہے جب "علم" کو تصور اور تصدیق کی جانب منقسم کیا جائے جیسا کہ مشہور ہے لہٰذا اس سے عدول ضروری تھا۔ سید السند نے اس حاشیہ میں مناطقہ کی دفاع کرنے کی کوشش کی ہے چناں چہ فرماتے ہیں یہ اعتراض تقسیم مشہور پر ہرگز وارد نہیں ہوتا کیوں کہ جو حضرات علم کی تقسیم تصور اور تصدیق کی طرف کرتے ہیں وہ "تصور" سے ایسا معنی مراد نہیں لیتے ہیں جو تصدیق کو بھی عام اور شامل ہو بلکہ تصدیق سے اس بات کا ادراک مراد لیتے ہیں کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے اور "تصور" سے اس کے علاوہ کا ادراک مراد لیتے ہیں اور بلا شبہ ان دونوں معنٰی کے درمیان تقابل اور تباین ہے ایک قسم دوسرے کو قطعی طور پر شامل نہیں ہے حتی کہ قسم شئ کا قسیم شئ، یا قسیم شئ کا قسم شئ ہونا لازم آئے، اور تصور بمعنی "ادراک مطلق "علم کا مترادف ہے وہ مقسم ہے جو "تصور اور تصدیق" دونوں کو عام ہے اور تصدیق اس تصور کا قسم ہے قسیم نہیں، لہٰذا قسیم شئ کا قسم ہونا لازم نہیں آتا۔ حاصل کلام یہ کہ "تصور" کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔(۱) مطلق تصور پر جو علم کا مترادف اور اس کی دونوں قسموں سے عام ہے (۲) ادراک مغایر حکم یا ادراک مغایر مجموعہ مرکب پر۔ اب تصدیق کو بمعنی حکم لیا جائے جیسا کہ حکما کا مذہب ہے یا بمعنی مجموع مرکب لیا جائے جیسا کہ امام رازی کا مذہب ہے، دونوں صورتوں میں تصدیق، تصور بالمعنٰی الاول کا قسم ہے اور تصور بالمعنٰی الثانی کا قسیم ہے تو اب نہ قسم شئ کا قسیم شئ ہونا لازم آتا ہے، نہ قسیم شئ کا قسم شئ ہونا لازم آتا ہے کیوں کہ تصدیق جس تصور کی قسیم ہے وہ خاص ہے اور جس تصور کی قسم ہے وہ عام ہے، لہٰذا مناطقہ کی مراد پر اب کوئی اعتراض نہیں رہا، ہاں ان کی ظاہری عبارت سے قدر التباس ہوتا ہے کیوں کہ ان لوگوں نے تقسیم میں "تصور" کو مطلق رکھا ہے قسم اور مقسم کے درمیان فرق کے لیے تصور کے ساتھ کوئی قید ضم نہیں کی ہے لہٰذا ان کی عبارت سے التباس ہوتا ہے، اس کے بر خلاف مصنف نے فرق کے لیے تصور کو "فقط" کی قید سے مقید کر دیا ہے تو ان کی عبارت سے کوئی التباس نہیں ہوتا لیکن مناطقہ کی عبارت سے جو التباس پیدا ہوتا ہے وہ تصدیق اور اس

تصور کی تفسیر سے زائل ہوجاتا ہے جو تصدیق کا مقابل ہے۔

قطبی: فَلَا وُرُوْدَ لَهٗ لِاَنَّا نَخْتَارُ. الخ

میر قطبی: هٰذَا الْكَلَامُ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الِاعْتِرَاضَ مُتَوَجِّهٌ عَلٰى تَقْسِيْمِ الْمُصَنِّفِ اَيْضاً لٰكِنَّهٗ مُنْدَفِعٌ بِالْجَوَابِ الَّذِىْ قَرَّرَهُ الشَّارِحُ وَاَمَّا عَلٰى التَّقْسِيْمِ الْمَشْهُوْرِ فَهُوَ وَارِدٌ عَلَيْهِ غَيْرُ مُنْدَفِعٍ عَنْهُ وَقَدْ عَرَفْتَ انْدِفَاعَهٗ اَيْضاً بِمَا قَرَّرْنَاهُ اِلَّا اَنَّ انْدِفَاعَهٗ عَنِ تَقْسِيْمِ الْمُصَنِّفِ اَظْهَرُ مِنَ انْدِفَاعِهٖ عَنِ التَّقْسِيْمِ الْمَشْهُوْرِ كَمَا لَا يَخْفٰى.

ترجمہ: یہ کلام اس بات پر دال ہے کہ اعتراض، مصنف کی تقسیم کی طرف بھی متوجہ ہے لیکن اس جواب سے دفع ہوجاتا ہے جس کی شارح نے وضاحت کی، رہ گئی تقسیم مشہور تو اس پر وارد ہے، دفع نہیں ہوا ہے، اور آپ نے اس کا اندفاع بھی جان لیا جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن مصنف کی تقسیم سے اس کا اندفاع تقسیم مشہور سے اندفاع کی بہ نسبت اظہر ہے۔

مذکورہ اعتراضِ تقسیم مصنف پر بھی وارد ہوتا ہے

تشریح: شارح نے فرمایا مذکورہ اعتراض تقسیم مشہور پر ووارد ہوتا ہے لیکن اگر علم کی تقسیم ''تصور فقط'' اور ''تصور معہ حکم'' کی طرف کی جائے تو یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔ سید السند، اس حاشیہ میں شارح سے اختلاف کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مذکورہ اعتراض مصنف کی تقسیم پر بھی وارد ہے چناں چہ فرماتے ہیں شارح کا کلام اس بات پر دال ہے کہ مذکورہ اعتراض مصنف کی تقسیم پر بھی وارد ہوتا ہے کیوں کہ شارح نے اعتراض وارد نہ ہونے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ انھوں نے یہ شق اختیار کی ہے کہ واقع میں تصدیق ''تصور معہ حکم'' ہے اس سے ظاہر ہے کہ یہ شق اختیار نہ کی جاے تو اعتراض، مصنف کی تقسیم پر بھی وارد ہے، تاہم شارح کے جواب سے دفع ہو جاتا ہے۔ اور شارح کے گمان کے مطابق تقسیم مشہور پر یہ اعتراض علی حالہ برقرار ہے اس کا اندفاع نہ ہوا، حالاں کہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ آپ کو معلوم ہے کہ ہماری تقریر سے تقسیم مشہور سے بھی اعتراض دفع ہو گیا، اتنا ضرور ہے کہ مصنف کی تقسیم سے مذکورہ اعتراض کا دفع ہونا زیادہ ظاہر و نمایاں ہے اور تقسیم مشہور سے دفع اعتراض زیادہ ظاہر نہیں ہے۔

قطبی :وَالثَّانِی اَنَّ الْمُرَادَ اَلَخْ

میر قطبی :قِیْلَ یَتَّجِهُ هٰذَا عَلٰی کَلَامِ الْمَصَنِّفِ اَیْضًا بِاَنْ یُّقَالَ اِنْ اَرَادَ بِالتَّصَوُّرِ فَقَطْ اَلْحُضُوْرَ الذِّهْنِیَّ مُطْلَقًا لَزِمَ انْقِسَامُ الشَّیْءِ اِلٰی نَفْسِهٖ وَ اِلٰی غَیْرِهٖ کَمَا ذَکَرَهٗ وَلَزِمَ اَیْضًا اَنْ یَّکُوْنَ قَوْلُهٗ فَقَطْ لَغْوًا لَا حَاجَةَ اِلَیْهِ اَصْلًا وَاِنْ اَرَادَ بِهِ الْمُقَیَّدَ بِعَدَمِ الْحُکْمِ لَزِمَ امْتِنَاعُ اعْتِبَارِ التَّصَوُّرِ فَقَطْ فِی التَّصْدِیْقِ بِعَیْنِ مَا ذَکَرَهٗ .

ترجمہ: بعض علما نے فرمایا یہ اعتراض مصنف کے کلام پر بھی وارد ہوتا ہے بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ ’’تصور فقط‘‘ سے اگر حضور ذہنی مطلق مراد ہے تو شئی کا اپنی ذات اور غیر ذات کی طرف منقسم ہونا لازم آئے گا جیسا کہ شارح نے اس کا ذکر کیا نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ لفظ ’’فقط‘‘ بیکار اور لغو ہو جائے اس کی کوئی ضرورت نہ رہے، اور اگر ’’تصور فقط‘‘ سے ’’مقید بعدم الحکم‘‘ مراد ہے تو تصور فقط (جس کو شارح نے یہاں ذکر کیا) کو تصدیق کے اندر معتبر ماننا محال ہوگا، بعینہ اسی طریقے پر جسے شارح نے ذکر کیا ہے۔

دوسرا اعتراض بھی تقسیم مصنف پر وارد ہوتا ہے

تشریح: شارح نے فرمایا تقسیم مشہور پر دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ تقسیم مشہور میں ’’تصور‘‘ سے کیا مراد ہے ’’مطلق حضور ذہنی‘‘ یا ’’مقید بعدم الحکم‘‘ اول مراد ہے تو ’’انقسام شئی الی نفسہ و الی غیرہ‘‘ لازم آتا ہے اور ثانی مراد ہے تو تصدیق کے اندر اس کا اعتبار کرنا محال ہوگا کیونکہ اس تقدیر پر جب تصور، تصدیق میں معتبر ہوگا تو عدم حکم بھی معتبر ہوگا اس لیے کہ مقید جب کسی چیز میں معتبر ہوتا ہے تو اپنی قید کے ساتھ معتبر ہوتا ہے اس لیے کہ مقید کی حقیقت ہی مطلق مع القید ہے اور تصدیق میں حکم بھی معتبر ہے تو ایک تصدیق میں بیک وقت حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار لازم آیا جو باطل و محال ہے، اس حاشیہ میں سید السند فرماتے ہیں یہ اعتراض بھی مصنف کی تقسیم پر وارد ہے بایں طور کہ ’’تصور فقط‘‘ سے کیا مراد ہے ’’مطلق حضور ذہنی‘‘ یا ’’مقید بعدم الحکم‘‘ اول مراد ہے تو دو خرابیاں لازم آئیں گی پہلی یہ کہ شئی کا اپنی ذات اور دیگر کی طرف منقسم ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ مقسم مطلق حضور ذہنی ہے اور قسم بھی یہی مطلق حضور ذہنی ہے یہ انقسام شئی الی نفسہ ہے، اور دوسری قسم کا معنی مقید بالحکم ہے جو قسم اول اور مقسم کے مغایر ہے یہ انقسام الشئی الی غیرہ ہے۔ دوسری یہ کہ لفظ ’’فقط‘‘ لغو اور بیکار قرار پاتا ہے، اس لیے کہ جب

تصور فقط سے مطلق حضور ذہنی مراد ہے تو اس معنی کے افادہ کے لیے تنہا لفظ تصور کافی ہے اس کے ساتھ فقط کی قید ضم کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے، اور ثانی مراد ہے تو تصدیق کے اندر ''تصور فقط'' کا اعتبار ممتنع ہو گا ورنہ بیک وقت حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار کرنا لازم آئے گا جو محال اور باطل ہے۔

فَاِنْ قُلْتَ قَوْلُهٗ وَجَوَابُهٗ اِشَارَةٌ اِلٰى جَوَابِ الْاِعْتِرَاضِ الثَّانِیْ اِذَا اُوْرِدَ عَلٰى تَقْسِیْمِ الْمُصَنِّفِ فَحَاصِلُ كَلَامِهٖ عَلٰى قِیَاسِ مَا تَقَدَّمَ فِی الْاِعْتِرَاضِ الْاَوَّلِ اَنَّ الْاِعْتِرَاضَ الثَّانِیَ اَیْضًا مُتَوَجِّهٌ اِلٰى عِبَارَةِ الْمُصَنِّفِ اِلَّا اَنَّهٗ مُنْدَفِعٌ بِهٰذَا الْجَوَابِ وَاَمَّا عَلٰى عِبَارَةِ الْقَوْمِ فَهُوَ وَارِدٌ غَیْرُ مُنْدَفِعٍ. قُلْتُ هٰذَاالْجَوَابُ كَمَا یَدْفَعُ الْاِعْتِرَاضَ الثَّانِیَ عَنْ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ یَدْفَعُهٗ عَنْ كَلَامِ الْقَوْمِ اَیْضًا بَلْ هُوَ بِكَلَامِهِمْ اَنْسَبُ لِاَنَّ كَوْنَ لَفْظِ التَّصَوُّرِ مُشْتَرَكًا بَیْنَ مَا اعْتُبِرَ فِیْهِ عَدَمُ الْحُكْمِ وَ بَیْنَ الْحُضُوْرِ الذِّهْنِیِّ مُطْلَقًا اِنَّمَا یَظْهَرُ مِنْ كَلَامِهِمْ حَیْثُ ذَكَرُوْا التَّصَوُّرَ فِیْ مَقَابَلَةِ التَّصْدِیْقِ وَاَرَادُوْا بِهٖ مَعْنًى یُقَابِلُهٗ قَطْعًا مَعَ اَنَّهُمْ یُطْلِقُوْنَ التَّصَوُّرَ عَلٰى مَا كَانَ مُرَادِفًا لِلْعِلْمِ اَعْنِی الْاِدْرَاكَ مُطْلَقًا فَلِلتَّصَوُّرِ عِنْدَهُمْ مَعْنَیَانِ.

ترجمہ: اگر آپ یہ فرمائیں کہ مصنف کے ارشاد ''وجوابہ'' سے دوسرے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے، جب کہ وہ مصنف کی تقسیم پر وارد کیا جائے اس صورت میں ان کے کلام کا حاصل اسی انداز پر ہو گا جو پہلے اعتراض کے بارے میں گذرا کہ دوسرا اعتراض بھی مصنف کی عبارت پر وارد ہوتا ہے، لیکن وہ اس جواب سے دفع ہو جائے گا رہ گئی قوم کی عبارت تو اس پر اعتراض وارد ہے دفع نہیں ہوا ہے، تو میں یہ عرض کروں گا کہ یہ جواب جس طرح مصنف کی عبارت سے دوسرا اعتراض دور کر دیتا اسی طرح قوم کی عبارت سے بھی دور کر دیتا ہے، بلکہ ان کے کلام سے بطریق انسب دور کر دیتا ہے، کیوں کہ لفظ تصور، وہ مفہوم جس میں عدم حکم معتبر ہے اور حضور ذہنی مطلق کے درمیان مشترک ہے۔ یہ اشتراک مناطقہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے اس طور پر کہ انھوں نے تصور کو تصدیق کے مقابلے میں ذکر کیا ہے، اور اس سے وہ معنی مراد لیا جو تصدیق کے مقابل ہوتا ہے، اس کے ساتھ ساتھ وہ مرادف علم یعنی ادراک مطلق پر بھی تصور کا اطلاق کرتے ہیں پس ان کے نزدیک تصور کے دو معنی ہوئے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

تشریح: اس حاشیہ میں سید السند نے مذکورہ بحث ایک اعتراض اور اس کا جواب تحریر فرمایا ہے، اعتراض اور اس کا جواب درج ذیل ہے۔

اعتراض: گر آپ یہ کہیں کہ شارح نے "وجوابہ" سے جواب میں جو تحریر فرمایا ہے اس سے یہ اعتراض مصنف کی تقسیم سے دفع ہوجاتا ہے، لہٰذا یہ کہنا کہ یہ اعتراض مصنف کی تقسیم پر وارد ہے درست نہیں ہے۔

جواب: اس پر عرض ہے کہ اس جواب سے مذکورہ بالا اعتراض جس طرح مصنف کی تقسیم سے دفع ہوجاتا ہے یوں ہی تقسیم مشہور سے بھی دفع ہوجاتا ہے بلکہ تقسیم مشہور سے بطریق انسب دفع ہوجاتا ہے، بایں طور کہ اس جواب کا مدار اس پر ہے کہ لفظ "تصور" مشترک ہے "حضور ذہنی مطلق" اور "ادراک مقید بعدم حکم" کے درمیان اور لفظ "تصور" کا مشترک ہونا مناطقہ کے کلام سے ہی ظاہر ہوجاتا اس کے بر خلاف مصنف کی عبارت سے اس کا مشترک ہونا ظاہر نہیں ہوتا، مناطقہ کے کلام سے اشتراک اس طرح ظاہر ہے کہ انھوں نے لفظ "تصور" کو تصدیق کے مقابل میں بھی ذکر کیا ہے اور اس سے وہ معنی مراد لیا ہے جو تصدیق کا مقابل ہے، ساتھ ہی علم کے مترادف پر بھی "تصور" کا اطلاق کرتے ہیں، اور اس سے حضور ذہنی مطلق اور ادراک مطلق مراد لیتے ہیں جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تصور دو معنوں میں مشترک ہے ایک حضور ذہنی مطلق ہے، دوسرا حضور ذہنی مقید بعدم الحکم ہے، اس کے بر خلاف مصنف کی عبارت سے یہ بات ظاہر نہیں ہے۔ جیسا کہ آیندہ سطور میں اس کا بیان آرہا ہے۔

وَاَمَّا كَلَامُ الْمُصَنِّفِ فَلَا يَقْتَضِي اِلَّا اَنْ يَّكُوْنَ لِلتَّصَوُّرِ مَعْنًى وَاحِدٌ مُتَنَاوِلٌ لِلتَّصَوُّرِ فَقَطْ وَلِلتَّصَوُّرِ مَعَهُ الْحُكْمُ وَاَمَّا اَنَّ التَّصَوُّرَ عَلٰى مَا يُقَابِلُ التَّصْدِيْقَ اَعْنِي مَا اعْتُبِرَ فِيْهِ عَدَمُ الْحُكْمِ فَلَا دَلَالَةَ لَهٗ عَلَيْهِ اَصْلًا لِاَنَّهٗ جَعَلَ التَّصَوُّرَ فَقَطْ مُقَابِلًا لِلتَّصْدِيْقِ فَاعْتِبَارُ عَدَمِ الْحُكْمِ مُسْتَفَادٌ مِّنْ قَيْدِ فَقَطْ وَلَيْسَ دَاخِلًا فِيْ مَفْهُوْمِ لَفْظِ التَّصَوُّرِ بَلْ هُوَ مُسْتَعْمَلٌ بِمَعْنَى الْاِدْرَاكِ مُطْلَقًا وَقَدْ ضُمَّ اِلَيْهِ قَيْدٌ زَائِدٌ وَجَعَلَ الْمُقَيَّدَ قَسِيْمًا لِلتَّصْدِيْقِ فَلِلتَّصَوُّرِ عِنْدَهٗ مَعْنًى وَاحِدٌ فَاتَّضَحَ بِمَا ذَكَرْنَاهُ اَنَّ الْاِشْتِرَاكَ فِيْ لَفْظِ التَّصَوُّرِ اِنَّمَا يَظْهَرُ فِيْ كَلَامِهِمْ دُوْنَ كَلَامِهٖ وَبِهٰذَا الْاِشْتِرَاكِ

يَنْدَفِعُ الْإِعْتِرَاضَانِ مَعًا عَنِ التَّقْسِيْمِ الْمَشْهُوْرِ. وَاَمَّا انْدِفَاعُهُمَا عَنْ تَقْسِيْمِ الْمُصَنِّفِ فَاِنَّمَا هُوَ بِالْجَوَابِ اْلاَوَّلِ لِاَنَّ الْمُقَابِلَ لِلتَّصْدِيْقِ عِنْدَهٗ كَمَا صَرَّحَ بِهٖ هُوَ التَّصَوُّرُ فَقَطْ وَلَيْسَ التَّصْدِيْقُ قِسْمًا مِنْهُ بَلْ مِنَ التَّصَوُّرِ مُطْلَقًا فَانْدَفَعَ الْاِعْتِرَاضُ الْاَوَّلُ وَكَذَا الْمُعْتَبَرُ فِي التَّصْدِيْقِ شَرْطاً اَوْ شَطْراً هُوَ التَّصَوُّرُ مُطْلَقًا لَا التَّصَوُّرُ فَقَطْ وَعَدَمُ الْحُكْمِ اِنَّمَا اعْتُبِرَ فِي التَّصَوُّرِ فَقَطْ لَا فِي التَّصَوُّرِ مُطْلَقًا فَانْدَفَعَ الْاِعْتِرَاضُ الثَّانِيْ اَيْضًا .

ترجمہ: رہ گیا مصنف کا کلام تو وہ اس بات کا مقتضی ہے کہ تصور کا صرف ایک معنی ہے جو تصور فقط اور تصور مع الحکم دونوں کو عام ہے رہ گیا تصور کا تصدیق کے مقابل جس میں عدم حکم معتبر ہے، پر بولا جانا تو اس پر کلام مصنف کی کوئی دلالت نہیں ہے کیوں کہ انھوں نے تصور فقط کو تصدیق کا مقابل قرار دیا ہے تو اس میں "عدم حکم" لفظ "فقط" سے مستفاد ہے عدم حکم لفظ تصور کے مفہوم میں داخل نہیں بلکہ تصور ادراک مطلق کے معنی میں مستعمل ہے جس کے ساتھ ایک اضافی قید "فقط" ضم کر کے مقید کو تصدیق کا قسیم قرار دیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تصور کا ایک ہی معنی ہے لہٰذا واضح ہو گیا کہ لفظ تصور میں اشتراک مناطقہ کے کلام سے ظاہر ہے نا کہ مصنف کے کلام سے، اور اس اشتراک کے ذریعہ تقسیم مشہور سے دونوں اعتراض ایک ساتھ دفع ہو جاتے ہیں، اور رہ گیا مصنف کی تقسیم سے اس کا ازالہ تو وہ پہلے جواب سے ہوتا ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک تصدیق کا مقابل "تصور فقط" ہے، اور تصدیق تصور فقط کی قسم نہیں بلکہ تصور مطلق کی قسم ہے، پس پہلا اعتراض دور ہو گیا اسی طرح تصدیق کے اندر شرط یا شطر کے طور پر جو تصور معتبر ہے وہ تصور مطلق ہے نہ کہ تصور فقط اور عدم حکم، تصور فقط میں معتبر ہے مطلق تصور میں نہیں پس دوسرا اعتراض بھی دفع ہو گیا۔

مصنف کی عبارت سے تصور کا اشتراک ظاہر نہیں ہوتا

تشریح: محشی نے حاشیہ کے اس حصے میں یہ واضح فرمایا ہے کہ مصنف کے کلام سے یہ مفہوم نہیں ہوتا کہ تصور دو معنوں میں مشترک ہے جس طرح مناطقہ کی عبارت سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے چناں چہ فرماتے ہیں مصنف کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ "تصور" کا صرف ایک معنٰی ہے وہ ہے حضور ذہنی مطلق، یہ معنی "تصور فقط" اور "تصور معہ

حکم" دونوں میں پایا جاتا ہے لفظ "تصور" تصدیق کے مقابل پر بھی بولا جاتا ہے اس پر مصنف کے کلام کی کوئی دلالت نہیں ہے، کیوں کہ انھوں نے تصدیق کے مقابل "تصور فقط" کو رکھا ہے تو اس میں عدم حکم کا اعتبار لفظ "فقط" سے مستفاد ہے، لفظ تصور کے مفہوم میں یہ داخل نہیں ہے کیوں کہ تصور یہاں بھی "حضور ذہنی" ہی کے معنی میں ہے اس کے ساتھ "فقط" کی قید کا اضافہ کرکے تصدیق کا قسیم بنادیا ہے تو ظاہر ہوا کہ تصور کا ان کے نزدیک صرف ایک معنی ہے "حضور ذہنی" اس کے ساتھ فقط کی قید لگادی تو تصدیق کا قسیم و مقابل بن گیا اور حکم کی قید ضم کردی تو تصدیق بن گیا ،اور جب ایسا ہے تو مصنف کے کلام سے لفظ تصور کا مشترک ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ مصنف کے نزدیک تصور کا صرف ایک معنی ہے اور مناطقہ کے کلام سے "تصور" کا مشترک ہونا ظاہر ہوتا ہے پھر اسی اشتراک کے ذریعہ دونوں اعتراض یک لخت دفع ہوجاتے ہیں، پہلا اعتراض اس طرح دفع ہوتا ہے کہ تقسیم مشہور میں جو "تصور "تصدیق کا قسیم ہے وہ مقید بعدم حکم ہے اور جو مقسم ہے وہ مطلق تصور ہے لہٰذا اب قسم شئ کا قسیم شئ ہونا لازم آتا ہے نہ قسیم شئ کا قسم شئ ہونا لازم آتا ہے اس لیے کہ مقسم دوسرا تصور ہے اور قسیم دوسرا تصور ہے، اور دوسرا اعتراض اس طرح دفع ہوتا ہے کہ مقسم وہ تصور ہے جو مطلق حضور ذہنی کے معنی میں ہے اور قسیم وہ تصور ہے جو مقید بعدم حکم ہے لہٰذا انقسام الشئی الی نفسہ و الی غیرہ لازم نہیں آتا ہے اور تصدیق میں جو تصور معتبر ہے وہ "مطلق حضور ذہنی "ہے لہٰذا اب تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار بھی لازم نہیں آئے گا۔ جب کہ مصنف کے کلام سے دونوں اعتراضات کو دفع کرنے کے لیے جواب کی حاجت ہوتی ہے چناں چہ شارح نے جواب دیتے ہوئے یہ تصریح فرمائی کہ مصنف کے نزدیک تصدیق کا مقابل "تصور فقط" ہے تصدیق اس کی قسم نہیں بلکہ مطلق تصور کی قسم ہے تو اس کلام سے پہلا اعتراض (قسم شئ کا قسیم شئ ہونا یا قسیم شئ کا قسم شئ ہونا) دفع ہو گیا۔ اور جب یہ فرمایا کہ تصدیق کے اندر بطور شرط یا شطر جو معتبر ہے وہ "تصور مطلق" ہے "تصور فقط" نہیں اور عدم حکم "تصور فقط" میں معتبر ہے، تصور مطلق میں نہیں تو دوسرا اعتراض بھی دفع ہو گیا۔ اور اب تصدیق میں بیک وقت حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار لازم آتا ہے نہ انقسام الشئی الی نفسہ والی غیرہ کی خرابی لازم آتی ہے کیوں کہ قسم کوئی اور تصور ہے اور مقسم کوئی اور تصور ہے۔

قطبی: وَاَنَّهٗ مُحَالٌ.

میر قطبی: وَذَالِكَ لِاَنَّهٗ يَلْزَمُ تَرَكُّبُ الشَّيْءِ مِنَ النَّقِيْضَيْنِ عَلٰى مَذْهَبِ الْاِمَامِ وَاشْتِرَاطُ الشَّيْءِ بِنَقِيْضِهٖ عَلٰى مَذْهَبِ الْحُكَمَاءِ.

ترجمہ: اور وہ اس لیے کہ امام کے مذہب پر شئ کا نقیضین سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور حکما کے مذہب

پر شئ کا اپنی نقیض سے مشروط ہونا لازم آئے گا۔

حکم اور عدم حکم کا بیک وقت اعتبار محال ہے

تشریح: شارح نے فرمایا تقسیم مشہور میں "تصور" سے "حضور ذھنی مقید بعدم الحکم" مراد ہے تو تصدیق کے اندر اس کا اعتبار ممتنع ہوگا کیوں کہ اس تقدیر پر اس میں حکم اور عدم حکم دونوں کا بیک وقت اعتبار لازم آئے گا، اور یہ محال ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں ایک تصدیق کے اندر حکم اور عدم حکم دونوں کا بیک وقت اعتبار کے محال ہونے کی وجہ بیان فرمائی ہے چنانچہ فرماتے ہیں دونوں کا بیک وقت اعتبار محال اس لیے ہے کہ اس صورت میں امام رازی کے مذہب پر شئ کا دو نقیضوں سے مرکب ہونا لازم آئے گا اس طرح کہ ان کے نزدیک تین تصورات اور حکم کے مجموعے کا نام تصدیق ہے اور تینوں تصورات عدم حکم کی قید سے مقید ہوں تو تصدیق میں عدم حکم بھی معتبر ہوگا اور حکم اور عدم حکم دونوں ایک دوسرے کی نقیض اور ضد ہیں تو ظاہر ہے کہ تصدیق کا دو نقیضوں سے مرکب ہونا لازم آیا، اور حکما کے مذہب پر شئ کا اپنی نقیض سے مشروط ہونا لازم آتا ہے اس طرح کہ ان کے نزدیک تصدیق نفس حکم کا نام ہے اور وجود تصدیق کے لیے تین تصورات شرط ہیں اور تینوں تصورات عدم حکم کی قید سے مقید ہیں تو عدم حکم بھی شرط ہوگا، پس ان کے مذہب پر تصدیق کا اپنی نقیض سے مشروط ہونا لازم آتا ہے۔ اور شئ کا اپنی نقیض سے مرکب ہونا یا اپنی نقیض سے مشروط ہونا یہ دونوں محال ہیں کیوں کہ یہ دونوں اجتماع نقیضین کو مستلزم ہیں جو محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتا ہے لہٰذا تصدیق کے اندر حکم اور عدم حکم دونوں کا بیک وقت اعتبار محال ہے۔

قطبی: وَالْمُعْتَبَرُ فِی التَّصْدِیْقِ لَیْسَ هُوَ الْاَوَّلُ بَلِ الثَّانِی اِلٰی قَوْلِهٖ وَالْمُعْتَبَرُ فِی التَّصْدِیْقِ شَرْطًا اَوْ شَطْرًا هُوَ التَّصَوُّرُ لَا بِشَرْطِ شَیْءٍ فَلَا اِشْکَالَ اِلٰی آخِرِهٖ.

میر قطبی. فِیْهِ بَحْثٌ لِاَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِی التَّصْدِیْقِ شَرْطًا اَوْ شَطْرًا هُوَ تَصَوُّرُ الْمَحْکُوْمِ عَلَیْهِ وَ تَصَوُّرُ الْمَحْکُوْمِ بِهٖ وَتَصَوُّرُ النِّسْبَةِ الْحُکْمِیَّةِ وَکُلٌّ وَاحِدٍ مِنْ هٰذِهِ التَّصَوُّرَاتِ تَصَوُّرٌ خَاصٌّ مُسْتَفَادٌ مِّنَ الْقَوْلِ الشَّارِحِ اِذَا کَانَ نَظَرِیًّا فَیَکُوْنُ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهَا تَصَوُّرًا سَاذَجًا مُقَابِلًا لِلتَّصْدِیْقِ وَمُنْدَرِجًا تَحْتَ مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ فَقَدِ اعْتُبِرَ فِی التَّصْدِیْقِ شَرْطًا

اَوْ شَطْرًا اَلتَّصَوُّرُ الَّذِیْ اعْتُبِرَ فِیْهِ عَدَمُ الْحُكْمِ فَلِلْاِشْكَالُ بَاقٍ بِحَالِهٖ.
وَالْجَوَابُ اَنْ يُّقَالَ اِنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ مُعْتَبَرٌ فِی التَّصَوُّرِ السَّاذَجِ عَلٰی اَنَّهٗ صِفَةٌ لَهٗ وَقَيْدٌ فِيْهِ وَالْمُعْتَبَرُ فِی التَّصْدِيْقِ هُوَ ذَاتُ التَّصَوُّرِ السَّاذَجِ لَا صِفَتُهٗ وَقَيْدُهٗ فَاِنَّ الْمَوْصُوْفَ اِذَاكَانَ جُزْءًا مِنَ الشَّیْءِ لَا يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ صِفَتُهٗ جُزْءًا مِّنْهُ اَلَا تَرٰى اَنَّ قِطْعَ الْخَشَبِ اَجزاءٌ لِلسَّرِيْرِ وَلَيْسَ كَوْنُ تِلْكَ الْقِطَعِ جُزْءًا مِّنْهُ وَكَذَا الْحَالُ فِی الشَّرْطِ فَاِنَّ الْمَوْصُوْفَ اِذَا كَانَ شَرْطًا لِلشَّیْءِ لَا يَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ صِفَتُهٗ شَرْطًا لَه.

ترجمہ:۔ اس (تصدیق میں مطلق تصور معتبر ہے تصور سادہ نہیں) پر اعتراض ہے اس لیے کہ تصدیق میں شرط یا شطر کے طور پر محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کا تصور معتبر ہے۔ اور ان تصورات میں سے ہر تصور ایک خاص تصور ہے جو نظری ہو تو قول شارح سے مستفاد ہوتا ہے، پس ان میں سے ہر تصور تصور سادہ، مقابل تصدیق اور مطلق تصور کے تحت مندرج ہوتا ہے تو گویا انھوں نے تصدیق کے اندر شرط یا شطر کے طور پر اس تصور کا اعتبار کیا جس میں عدم حکم معتبر ہے، پس اعتراض اب بھی برقرار ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ "عدم حکم" تصور سادہ میں معتبر ہے اس طور پر کہ "عدم حکم" تصور کی صفت اور قید ہے اور تصدیق میں "تصور سادہ" کی ذات معتبر ہے اس کی صفت اور قید معتبر نہیں، کیوں کہ موصوف جب کسی شئ کا جز ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی صفت بھی اس شئ کا جز ہو، کیا آپ کو نہیں معلوم کہ لکڑی کے کٹے ہوئے ٹکڑے تخت کے اجزا ہیں لیکن ان کی صفت "کٹا ہوا ہونا" تخت کا جز نہیں ہے یہی حال شرط میں ہے کہ موصوف جب کسی چیز کی شرط ہو تو ضروری نہیں کہ اس کی صفت بھی اس کی شرط ہو۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

تشریح: شارح نے دوسرے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا: تصور مشترک ہے دونوں معنوں میں ایک "تصور سادہ" ہے جس میں "عدم حکم" معتبر ہے دوسرا "حضور ذہنی مطلق" ہے اور تصدیق میں تصور بالمعنی الثانی معتبر ہے تصور بالمعنی الاول معتبر نہیں اس طرح کہ "حضور ذہنی مطلق"، نفس علم اور تصور کا نام ہے اس کے اعتبار کی تین صورتیں ہیں۔ (۱)- لا بشرط شئ، یہ حکم یا عدم حکم کی قید سے مقید نہیں ہوتا یہ مطلق تصور ہے، علم کا مترادف ہے، (۲)- بشرط لا شئ (عدم حکم)، یہ عدم حکم کی قید سے مقید ہوتا ہے اور تصور سادہ ہے۔ (۳)- بشرط

شئ (حکم) یہ حکم کی قید سے مقید ہوتا ہے اور عین تصدیق ہے۔
"حضور ذہنی" بشرط لا شئ، تصور سادہ ہے، حضور ذہنی لابشرط شئ، مطلق تصور ہے، اور بشرط شئ عین تصدیق ہے۔ اور "حضور ذہنی" لابشرط شئ اور بشرط شئ میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ لہٰذا اب یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے، اس مقام پر امام تفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے شارح شمسیہ کے ارشاد "تصدیق میں مطلق تصور معتبر ہے، تصور سادہ نہیں" کی تردید فرمائی ہے وہ یہ کہ شارح اور ان کے متبعین نے موصل تصوری کو موصل تصدیقی پر مقدم ذکر کرنا ضروری قرار دیا اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ تصدیق کا تحقق محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کے تصور پر موقوف ہوتا ہے، لہٰذا یہ اعتراض اب بھی باقی ہے، بایں طور کہ تصدیق کے اندر شرط یا شطر کے طور پر جو تصورات معتبر ہیں وہ محکوم علیہ، محکوم بہ، اور نسبت حکمیہ کے تصورات ہیں اور یہ تمام تصورات نظری ہوں تو قول شارح سے حاصل ہوتے ہیں، تو یہ سب تصورات سادہ، تصدیق کے مقابل اور مطلق تصور کے تحت مندرج ہوں گے، پس تصدیق کے اندر وہی تصور معتبر ٹھہرا جس میں "عدم حکم" معتبر ہے۔ لہٰذا مذکورہ اعتراض (تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار لازم آرہا ہے) اب بھی برقرار ہے۔

والجواب: سے سید السند نے خود اس کا ایک جواب تحریر فرمایا ہے، چناں چہ فرماتے ہیں اس اعتراض کا جواب یوں دیا جائے کہ تصور سادہ میں "عدم حکم" اس طرح معتبر ہے کہ "عدم حکم" تصور کی قید اور صفت ہے اور تصدیق کے اندر تصور سادہ کی ذات معتبر ہے اس کی صفت اور قید معتبر نہیں ہے۔ کیوں کہ موصوف کسی شئ کا جز ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی صفت بھی اس کا جز ہو، مثلاً لکڑی کے مقطوع ٹکڑے تخت کے اجزا ہیں تاہم صفت قطع اس کا جز نہیں ورنہ تخت وجود میں نہیں آسکے گا۔

فَاِذَا قُلْتَ الْاِنْسَانُ كَاتِبٌ فَجُزْءُ هٰذَاالتَّصْدِيْقِ اَوْ شَرْطُهٗ هُوَ تَصَوُّرُ الْاِنْسَانِ وَهٰذَاالتَّصَوُّرُ فِىْ نَفْسِهٖ مَوْصُوْفٌ بِعَدَمِ الْحُكْمِ لِاَنَّ الْحُكْمَ لَمْ يَعْرِضْ لَهٗ بَلْ اِنَّمَا عَرَضَ لِمَجْمُوْعِ الْاِدْرَاكَاتِ الثَّلَاثِ لٰكِنَّ هٰذِهٖ الصِّفَةَ خَارِجَةٌ عَنْ مَاهِيَةِ التَّصْدِيْقِ وَمَوْصُوْفَهَا وَهُوَ ذَاتُ ذَالِكَ التَّصَوُّرِ دَاخِلٌ فِيْهِ فَلَا يَلْزَمُ تَرَكُّبُ التَّصْدِيْقِ مِنَ الْحُكْمِ وَ نَقِيْضِهٖ بَلْ مِنَ الْحُكْمِ وَالْمَوْصُوْفِ بِنَقِيْضِهٖ وَلَا اسْتِحَالَةَ فِىْ ذَالِكَ فَاِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْبَيْتِ مَوْصُوْفٌ بِنَقِيْضِ الْاٰخَرِ وَكَذَا مَوْصُوْفُهَا شَرْطٌ لِتَحَقُّقِ الْحُكْمِ دُوْنَ الصِّفَةِ فَلَا يَلْزَمُ اشْتِرَاطُ الشَّىْءِ بِنَقِيْضِهٖ بَلْ

بِالْمَوْصُوْفِ بِنَقِيْضِهٖ وَلَا اِسْتِحَالَةَ فِي ذَالِكَ اَيْضاً فَاِنَّ شَرْطَ الصَّلٰوةِ كَالطَّهَارَةِ مَثْلًا مَوْصُوْفٌ بِاَنَّهٗ لَيْسَ بِصَلٰوةٍ. هَذَا هُوَ التَّحْقِيقُ الَّذِيْ اَفَادَهُ الشَّارِحُ قُدِّسَ سِرُّهٗ فِي شَرْحِهٖ لِلْمَطَالِعِ وَاِنَّمَا بَنَى الْكَلَامَ هٰهُنَا عَلٰى مَا هُوَ الظَّاهِرُ فِي التَّقْسِيْمَاتِ مِنْ اَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي كُلِّ قِسْمٍ هُوَ مَوْرِدُ الْقِسْمَةِ تَقْرِيْبًا اِلٰى فَهْمِ الْمُبْتَدِيْ فَمَنْ شَنَّعَ عَلَيْهِ فِيْ اَمْثَالِ هٰذِهٖ الْمَوَاضِعِ فَذَالِكَ مِنْ فَرْطِ جَهْلِهٖ بِعُلُوِّ حَالِهٖ اَوْ طَمْعِهٖ مِنَ الْجَهَلَةِ اعْتِقَادَ رِفْعَةِ شَانِهٖ بِتَزْيِيْفِ مَقَالِهٖ.

ترجمہ: جب آپ کہیں ''الانسان کاتب'' تو اس تصدیق کا جزیا شرط انسان کا تصور ہے یہ تصور بذاتہ عدم حکم سے متّصف ہے اس لیے کہ حکم اس کو عارض نہیں ہوتا بلکہ تینوں تصورات کے مجموعے کو عارض ہوتا ہے، لیکن یہ صفت تصدیق کی ماہیت سے خارج ہے، اور اس کا موصوف یعنی نفس تصور اس میں داخل ہے لہٰذا تصدیق کا حکم اور اس کی نقیض سے مرکب ہونا لازم نہیں آتا ہے بلکہ حکم اور اس کی نقیض کے موصوف سے مرکب ہونا لازم آتا ہے، اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کیونکہ گھر کے اجزا میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض سے متّصف ہوتا ہے اسی طرح حکم کے تحقق کے لیے عدم حکم کا موصوف شرط ہے نہ کہ صفت لہٰذا شی کا اپنی نقیض سے مشروط ہونا لازم نہیں آتا بلکہ شی کا اپنی نقیض کے موصوف سے مشروط ہونا لازم آتا ہے اور اس میں بھی کوئی استحالہ نہیں کیوں کہ مثلا: طہارت نماز کی شرط ہے اور عدم صلاۃ کی صفت سے متّصف ہے ــــ یہ وہ تحقیق ہے جس کا شارح قدس سرہ نے اپنی کتاب شرح مطالع میں افادہ فرمایا ہے، لیکن مبتدی کے تقریب فہم کے پیش نظر یہاں کلام کی بنیاد اس پر رکھی جو تقسیمات میں ظاہر ہے کہ ہر قسم میں مقسم معتبر ہوتا ہے، تو جس نے اس طرح کے مقامات پر طنز کیا وہ ان کے بلند مرتبے سے ناآشنا ہونے کے سبب کیا یا ان کے کلام میں خامی دکھا کر جاہلوں کے اعتقاد میں اپنی شان بلند کرنے کے شوق میں کیا۔

سابقہ ضابطے کی تفریع وتمثیل

تشریح: سید السند نے حاشیہ کے اس حصے میں گذشتہ ضابطے ''شی کسی کا جزیا شرط ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی صفت اور قید بھی اس کا جزیا شرط ہو'' کی ایک تفریع پیش کی ہے پھر اس کی تائید میں ایک خارجی نظیر پیش کی ہے چناں چہ فرماتے ہیں جب آپ کہیں ''الانسان کاتب'' تو اس تصدیق کا جزیا شرط انسان کا تصور ہے اور فی

نفسہ یہ تصور ”عدم حکم“ کی صفت سے متّصف ہے کیوں کہ حکم ”تصور انسان“ کو عارض نہیں ہے بلکہ تینوں تصورات کے مجموعے کو عارض ہے، لہٰذا یہ صفت (عدم حکم) تصدیق کی ماہیت سے خارج ہے جب کہ اس کا موصوف یعنی تصورانسان تصدیق کے اندر داخل ہے، لہٰذا امام رازیؒ کے مذہب پر تصدیق کا حکم اور عدم حکم سے مرکب ہونا لازم نہیں آئے گا بلکہ حکم اور موصوف بعدم الحکم سے مرکب ہونا لازم آئے گا، یوں ہی حکما کے مذہب پر تصدیق یعنی حکم کے تحقق کے لیے صفت ”عدم حکم“ کا موصوف شرط ہے، صفت نہیں لہٰذا تصدیق کا اپنی نقیض سے مشروط ہونا لازم نہیں آئے گا بلکہ نقیض کے موصوف سے مشروط ہونا لازم آئے گا اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے، کیوں کہ مثلاً بیت کے اجزا جدار، اور سقف ہیں انہیں کا مجموعہ بیت کہلاتا ہے یہاں جدار سقف کی نقیض ”لا سقف“ سے متّصف ہے اور سقف جدار کی نقیض ”لا جدار“ کی صفت سے متّصف ہے، لیکن جدار کے جزو بیت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی صفت ”لا سقف“ بھی اس کا جز ہے یوں ہی سقف کے جز ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی صفت ”لا جدار“ بھی جز ہے تو ملاحظہ فرمائیں کہ یہاں سقف بیت کا جز ہے لیکن اس کی صفت لا جدار جز نہیں ہے اسی طرح جدار تو بیت کا جز ہے لیکن اس کی صفت لاسقف بیت کا جز نہیں ہے۔ یہی صورت حال حکما کے مذہب پر تینوں تصورات کے شرط ہونے میں ہے کہ موصوف کسی شئی کی شرط ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی صفت بھی اس کی شرط ہو، اس میں بھی کوئی استحالہ نہیں ہے، مثلاً طہارت نماز کے لیے شرط ہے اور عدم صلاۃ کی صفت سے متّصف ہے اس کے باوجود اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ طہارت کی صفت ”لا صلاۃ“ بھی صلاۃ کی شرط ہو، اس لیے کہ یہاں نماز اپنی نقیض ”لا صلاۃ“ کے موصوف سے مشروط ہے اپنی نقیض ”لا صلاۃ“ سے مشروط نہیں ہے لہٰذا صلاۃ کا اپنی نقیض سے مشروط ہونا لازم نہیں آتا بلکہ نقیض کے موصوف سے مشروط ہونا لازم آتا ہے اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے،

و انما بنی الکلام: سید السند فرماتے ہیں شارح ____ نے خود اپنی شرح مطالع میں اس تحقیق کا افادہ فرمایا ہے یعنی در حقیقت شارح بھی اس بات کے قائل ہیں کہ تصدیق میں تصور سادہ معتبر ہے، اس کے ساتھ عدم حکم کا اعتبار کیے بغیر جس کا میں نے خلاصہ پیش کیا لیکن یہاں تقریب فہم کے لیے ظاہر پر اپنے کلام کی بنا رکھی لہٰذا امام تفتازانی کا ان پر طعن و تشنیع کرنا یا تو ان کے علو مرتبت سے ناواقفیت کے باعث ہے یا اس لیے ہے کہ ان کے کلام میں خامی نکال کر جاہلوں کی نظر میں اپنی شان بلند کرنا چاہتے ہیں جو انہیں نہیں کرنا چاہئے۔

قطبی: اَمَّابَدِیْهِیٌّ وَهُوَ الَّذِیْ لَا یَتَوَقَّفُ حُصُوْلُهٗ عَلٰی نَظَرٍ وَ کَسَبٍ .

میر قطبی: اَلْبَدِیْهِیُّ بِهٰذَا الْمَعْنٰی مُرَادِفٌ لِلْضَّرُوْرِیِّ الْمُقَابِلِ لِلنَّظَرِیِّ وَقَدْ یُطْلَقُ الْبَدِیْهِیُّ عَلَی الْمُقَدَّمَاتِ الْاَوَّلِیَّةِ.

ترجمہ: اس معنی کے لحاظ سے بدیہی ضروری کے مترادف ہے جو نظری کا مقابل ہے اور کبھی کبھی بدیہی کا اطلاق مقدمات اولیہ پر بھی ہوتا ہے۔

لفظ بدیہی کے دو مفہوم

تشریح: شارح نے بدیہی کی تعریف فرمائی بدیہی وہ چیز ہے کہ جس کا حصول کسب و نظر پر موقوف نہ ہو سید السند نے اس حاشیہ میں شارح کے کلام پر ایک شبہ کا ازالہ فرمایا ہے وہ یہ کہ نظری کا مقابل ضروری ہوتا ہے بدیہی نہیں ہوتا لہٰذا شارح کا یہ کہنا کہ علم بدیہی ہے یا نظری درست نہیں۔

جواب: بدیہی کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے (۱) وہ چیز جس کا حصول کسب و نظر پر موقوف نہ ہو، اس معنی کے لحاظ سے بدیہی ضروری کا مترادف ہے اور نظری کا مقابل ہے، اس لیے کہ بدیہی اور ضروری دونوں مترادف ہیں اور ایک مترادف کا مقابل دوسرے مترادف کا مقابل ہوتا ہے اس معنی پر لفظ "بدیہی" کا اطلاق زیادہ ہوتا ہے، (۲) مقدمات اولیہ پر ہوتا ہے جس میں صرف طرفین کے تصور سے عقل کو حکم کا جزم حاصل ہوجاتا ہے مثلاً "الکل اعظم من الجز" اس معنی کے لحاظ سے بدیہی ضروری کا مترادف نہیں، بدیہی کا یہ معنی خاص ہے اور پہلا معنی عام ہے اور اس معنی پر بدیہی کا اطلاق بھی کم اور کبھی کبھی ہوتا ہے۔ اور یہاں بدیہی پہلے معنی میں مستعمل ہے جیساکہ شارح نے بیان فرمایا، لہٰذا نظری کو بدیہی کے مقابل رکھنا درست ہے۔

قطبی: كَتَصَوُّرِ الْحَرَارَةِ.

میر قطبی: مَثَّلَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْبَدِيْهِيِّ وَالنَّظَرِيِّ بِالتَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيْقِ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ التَّصَوُّرَ يَنْقَسِمُ اِلَى الْبَدِيْهِيِّ وَالنَّظَرِيِّ وَاَنَّ التَّصْدِيْقَ اَيْضاً يَنْقَسِمُ اِلَيْهِمَا وَسَيَاتِي تَحْقِيْقُ ذَالِكَ بِالدَّلِيْلِ وَلَا اِشْكَالَ فِي تَعْرِيْفَيِ الْبَدِيْهِيِّ وَالنَّظَرِيِّ مِنَ التَّصَوُّرِ فَاِنَّ الْبَدِيْهِيَّ مِنْهُ مَالَا يَتَوَقَّفُ عَلٰى نَظَرٍ وَكَسْبٍ اَصْلًا وَالنَّظَرِيُّ مِنْهُ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَاَمَّا التَّصْدِيْقُ فَفِي تَعْرِيْفَيِ قِسْمَيْهِ اِشْكَالٌ وَذَالِكَ لِاَنَّ الْحُكْمَ قَدْ يَكُوْنُ غَيْرَ مُحْتَاجٍ اِلٰى نَظَرٍ وَفِكْرٍ وَيَكُوْنُ تَصَوُّرُ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَالْمَحْكُوْمِ بِهٖ مُحْتَاجًا اِلَيْهِ وَمِثْلُ هٰذَا التَّصْدِيْقِ يُسَمّٰى بَدِيْهِيًّا كَالْحُكْمِ بِاَنَّ الْمُمْكِنَ

مُحْتَاجٌ اِلَی الْمُؤَثِّرِ لِاِمْکَانِہٖ مَعَ اَنَّہٗ یَصْدُقُ عَلَیْہِ اَنَّہٗ یَتَوَقَّفُ عَلٰی نَظَرٍ فَیَدْخُلُ فِیْ تَعْرِیْفِ النَّظَرِیْ وَیَخْرُجُ عَنْ تَعْرِیْفِ الْبَدِیْھِیِّ فَیَبْطُلُ الْتَّعْرِیْفَانِ طَرْدًا وَعَکْسًا وَالْجَوَابُ اَنَّ التَّصْدِیْقَ عِبَارَۃٌ عَنِ الْحُکْمِ فَاِذَا کَانَ مُسْتَغْنِیًا فِیْ ذَاتِہٖ عَنِ النَّظَرِ کَانَ بَدِیْھِیًّا دَاخِلًا فِیْ تَعْرِیْفِہٖ لِاَنَّہٗ لَمْ یَتَوَقَّفْ حُصُوْلُہٗ فِیْ ذَاتِہٖ عَلَی النَّظَرِ وَھٰذَا ھُوَ الْمُرَادُ مِمَّا ذُکِرَ فِیْ تَعْرِیْفِہٖ وَاَمَّا تَوَقُّفُہٗ عَلَی النَّظَرِ فِیْ اَطْرَافِہٖ فَذَالِکَ تَوَقُّفٌ بِالْوَاسِطَۃِ وَاِذَا جُعِلَ التَّصْدِیْقُ عِبَارَۃً عَنِ الْمَجْمُوْعِ الْمُرَکَّبِ کَمَا ھُوَ مَذْھَبُ الْاِمَامِ قَوِیَ ھٰذَا الْاِشْکَالُ.

ترجمہ:۔بدیہی نظری میں سے ہر ایک کی مثال تصور اور تصدیق سے پیش کی اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ تصور بھی بدیہی و نظری کی طرف منقسم ہوتا ہے اور تصدیق بھی بدیہی و نظری کی جانب منقسم ہوتا ہے، اس کی تحقیق عنقریب آئے گی۔ تصور بدیہی اور نظری کی تعریف میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ بدیہی تصور وہ تصور ہے جو کسب و نظر پر موقوف نہ ہو اور نظری تصور وہ تصور ہے جو کسب و نظر پر موقوف ہو رہ گیا تصدیق تو اس کی دونوں قسموں کی تعریف میں اشکال ہے، وہ اس لیے کہ کبھی کبھی حکم فکر و نظر کا محتاج نہیں ہوتا۔ اور محکوم علیہ، محکوم بہ کا تصور فکر و نظر کا محتاج ہوتا ہے، اور اس طرح کے تصدیق کو بدیہی قرار دیا جاتا ہے۔ مثلاً ''الممکن محتاج الی المؤثر'' میں حکم بدیہی ہے ساتھ ہی اس پر یہ بھی صادق آتا ہے کہ وہ نظر و فکر پر موقوف ہے۔ پس بدیہی نظری کی تعریف میں داخل ہو رہا ہے، اور دونوں تعریفیں طردا و عکسا ٹوٹ رہی ہیں۔ اور جواب یہ ہے کہ تصدیق نفس حکم کا نام ہے تو جب ذات حکم، نظر و فکر سے بے نیاز ہو تو تصدیق بدیہی ہوگی اور بدیہی میں داخل ہوگی، اس لیے کہ ذات حکم کا حصول نظر و فکر پر موقوف نہیں ہے اور بدیہی کی تعریف میں جو ذکر کیا گیا ہے اس سے یہی مراد ہے، رہ گیا اطراف کے لحاظ سے نظر و فکر پر موقوف ہونا تو وہ توقف بالواسطہ ہے، نظری ہونے کے لیے توقف بلاواسطہ درکار ہے، لیکن جب امام رازی کے مذہب کے مطابق تصدیق مجموعہ مرکب کو قرار دیا جائے تو اشکال قوی ہو جاتا ہے۔

تصور و تصدیق دونوں کی مثال پیش کرنے کی وجہ

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں دو چیزیں بیان فرمائی ہیں ایک یہ کہ بدیہی، نظری تصور اور بدیہی،

نظری تصدیق، دونوں کی مثال پیش کرنے کی وجہ کیا ہے، دوسری یہ کہ تصدیق بدیہی اور تصدیق نظری کی تعریف پر ایک اعتراض اور اس کا جواب، تحریر فرمایا ہے ترتیب سے دونوں حاضر ہیں۔(۱) شارح اور ماتن نے تصور بدیہی اور نظری کی مثال پیش کی پھر تصدیق بدیہی اور نظری کی بھی مثال پیش کی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ تصور بھی نظری اور بدیہی کی طرف منقسم ہوتا ہے اور تصدیق بھی نظری اور بدیہی کی طرف منقسم ہوتی ہے، واضح رہے کہ تصور بدیہی کی تعریف اور تصور نظری کی تعریف پر کوئی اشکال و اعتراض نہیں ہے، کیوں کہ تصور بدیہی کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ تصور بدیہی وہ تصور ہے جس کا حصول کسب و نظر پر موقوف نہ ہو، اور تصور نظری کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ تصور نظری وہ تصور ہے جس کا حصول کسب و نظر پر موقوف ہو اور یہ دونوں مفاہیم باہم مقابل ہیں ان پر کسی طرح کا کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔ہاں تصدیق بدیہی اور تصدیق نظری دونوں کی تعریف پر اشکال ہے، وہ اشکال اور اس کا جواب درج ذیل ہے۔

اعتراض: تصدیق کی تعریف پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ کبھی کبھی حکم اپنے حصول میں کسب و نظر کا محتاج نہیں ہوتا لیکن اس کے طرفین اپنے حصول میں نظر و فکر کے محتاج ہوتے ہیں اور اس طرح کے تصدیق کو بدیہی قرار دیا جاتا ہے مثلاً۔الممکن محتاج الی المؤثر۔اس میں حکم بدیہی ہے اس لیے اس تصدیق کو بدیہی قرار دیا جاتا ہے لیکن اس کے موضوع اور محمول کا حصول نظر و فکر پر موقوف ہے اس لیے اس پر یہ بھی صادق آتا ہے کہ اس کا حصول نظر و فکر پر موقوف ہے تو بدیہی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہ رہی اور نظری کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی لہٰذا دونون تعریفیں طرداً و عکساً باطل ہیں۔

جواب:(۱)۔تصدیق نفس حکم کا نام ہے لہٰذا تصدیق کے بدیہی ہونے اور نظر و فکر کا محتاج نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ فی نفسہ اور بذاتہ نظر و فکر کی محتاج نہ ہو بالواسطہ نظر و فکر کا محتاج ہونا تصدیق کی بداہت پر اثر انداز نہیں ہوتا بلفظ دیگر نفس حکم بدیہی ہو تو تصدیق بدیہی ہو گی اگر چہ اس کے موضوع اور محمول نظری ہوں اور فکر و نظر پر موقوف ہوں، پس مذکورہ تصدیق میں چوں کہ حکم فکر و نظر سے مستغنی ہے لہٰذا وہ تصدیق بدیہی ہے اور بدیہی کی تعریف میں داخل ہے۔اور رہا اس کا فکر و نظر کا محتاج ہونا تو یہ طرفین کے واسطہ سے ہے جو اس کی بداہت کے حق میں ہرگز مضر نہیں، اس لیے کہ بداہت سے مانع نفس حکم کی نظریت ہوتی ہے نہ کی طرفین کی پس بدیہی کی تعریف اپنے افراد کو جامع بھی ہے اور نظری کی تعریف دخول غیر سے مانع بھی ہے، کوئی تعریف کسی سے منقوض نہیں ہے، یہ جواب حکما کے مذہب پر مبنی ہے۔سید السند فرماتے ہیں: امام رازیؒ کے مذہب کے مطابق تصدیق تصورات ثلثہ کے مجموعہ مرکب کو قرار دیا جائے تو یہ اشکال قوی ہو جاتا ہے۔اس واسطے کہ اس صورت میں تصدیق کے بدیہی ہونے کے لیے ضروری ہے کہ موضوع، محمول اور نسبت حکمیہ تینوں اجزا بدیہی ہوں، تینوں میں سے ایک بھی نظری ہو گا تو تصدیق

بدیہی نہیں ہو سکے گی پس مثال مذکور کو بدیہی نہیں کہا جا سکے گا جب کہ اس کو بدیہی کہتے ہیں۔

جواب:(۲)- بعض علما نے اس کا جواب یہ دیا کہ جب تصدیق کے بارے میں امام رازی کا مذہب اختیار کیا جائے گا تو تصورات کی بابت بھی امام کا ہی مذہب اختیار کیا جائے گا اور تصورات کے بارے میں ان کا مذہب یہ ہے کہ وہ سب کے سب بدیہی ہیں ان میں ایک بھی نظری نہیں، لہٰذا مثال مذکور میں جو تصورات ہیں وہ سب بدیہی ہیں اور وہ تصدیق امام کے مذہب کے مطابق بھی بدیہی ہے نیز امام کے نزدیک تمام تصورات مستقل طور پر بدیہی ہیں تو تصدیق کے بدیہی و نظری ہونے میں صرف حکم پر نظر رکھنا ہے، اب حکم نظری ہو تو تصدیق نظری اور حکم بدیہی ہو تو تصدیق بدیہی، لہٰذا امام کا مذہب اختیار کیا جائے تو بھی اعتراض آسانی سے دفع ہو جاتا ہے۔

جواب الجواب: اس جواب کی تردید کرتے ہوئے محقق دوانی فرماتے ہیں تصورات کے بارے میں امام کا مذہب سراسر باطل ہے اس لیے اس کا اعتبار بھی باطل ہے، اور یہ اعتراض امام کے خلاف قوی ہے، ثانیاً محشی کا مقصود یہ ہے کہ جو صرف تصدیق کے مرکب ہونے کے سلسلے میں امام کا مذہب اختیار کرے تصورات کے بارے میں ان کا مذہب اختیار نہ کرے اس پر یہ اشکال قوی ہو گا۔(حاشیہ ملا جلال دوانی میر قطبی (۱۸)

قطبی: فَنَقُوْلُ لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ بَدِيْهِيًّا

میر قطبی: يُرِيْدُ اَنَّهٗ لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ التَّصَوُّرَاتِ بَدِيْهِيًّا وَلَا كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهَا نَظَرِيًّا حَتّٰى يَلْزَمَ اَنَّ بَعْضَ التَّصَوُّرَاتِ بَدِيْهِيٌّ وَ بَعْضَهَا نَظَرِيٌّ وَكَذَالِكَ لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ التَّصْدِيْقَاتِ بَدِيْهِيًّا وَلَا كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهَا نَظَرِيًّا حَتّٰى يَلْزَمَ اَنَّ بَعْضَهَا بَدِيْهِيٌّ وَ بَعْضَهَا نَظَرِيٌّ لٰكِنَّهٗ جَمَعَ بَيْنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ اخْتِصَارًا فِى الْعِبَارَةِ مَعَ الْاِشْتِرَاكِ فِى الدَّلِيْلِ وَالْمُرَادُ مَا ذَكَرْنَاهُ فَكَاَنَّهٗ قَالَ لَيْسَ جَمِيْعُ التَّصَوُّرَاتِ بَدِيْهِيًّا وَاِلَّا لَمَا احْتَجْنَا اِلٰى نَظَرٍ فِىْ تَحْصِيْلِ شَيْءٍ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَهُوَ بَاطِلٌ قَطْعًا وَكَذَالِكَ لَيْسَ جَمِيْعُ التَّصْدِيْقَاتِ بَدِيْهِيًّا وَاِلَّا لَمَا احْتَجْنَا فِىْ تَحْصِيْلِ شَيْءٍ مِّنَ التَّصْدِيْقَاتِ اِلٰى نَظَرٍ وهُوَ اَيْضاً بَاطِلٌ قَطْعاً.

ترجمہ:اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ تمام تصورات نہ بدیہی ہیں نہ نظری جس سے یہ لازم آتا ہے کہ بعض تصورات نظری ہیں اور بعض بدیہی ہیں ،یوں ہی تمام تصدیقات بدیہی ہیں نہ تمام تصدیقات نظری ہیں بلکہ بعض تصدیقات نظری ہیں اور بعض تصدیقات بدیہی ہیں۔لیکن عبارت میں اختصار اور دلیل میں اشتراک کے پیش نظر تصورات اور تصدیقات کو ایک ہی سیاق میں جمع کرکے بیان کیا گویا انھوں نے یہ فرمایا کہ تمام تصورات بدیہی نہیں ورنہ ہم کسی تصور کی تحصیل میں نظر وفکر کے حاجت مند نہ ہوتے اور یہ باطل ہے ،یوں ہی تمام تصدیقات بدیہی نہیں ورنہ کسی تصدیق کی تحصیل میں ہم نظر وفکر کے حاجت مند نہ ہوتے ،اور یہ بھی باطل ہے۔

تشریح:سید السند نے اس حاشیہ میں شارح کی مراد کی توضیح فرمائی ہے چنانچہ فرماتے ہیں شارح کی مراد اس عبارت سے یہ ہے کہ تمام تصورات نہ بدیہی ہیں نہ تمام تصورات نظری ہیں بلکہ بعض تصورات نظری ہیں اور بعض بدیہی ہیں ،یوں ہی تمام تصدیقات نہ بدیہی ہیں نہ تمام تصدیقات نظری ہیں ،بلکہ بعض تصدیقات نظری ہیں اور بعض تصدیقات بدیہی ہیں ،لیکن چوں کہ تمام تصورات وتمام تصدیقات کے نظری اور بدیہی نہ ہونے کی دلیل ایک تھی ،اور عبارت میں بھی اختصار تھا ،لہٰذا دونوں کو ایک ساتھ بیان فرمایا ،تو ان کی عبارت کا مفہوم یہ ہوا کہ تمام تصورات بدیہی نہیں ورنہ کسی تصور کے حصول میں نظر وفکر کی ضرورت نہ ہوتی اور یہ (عدم احتیاج) باطل ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ بعض تصورات نظری ہیں اور بعض بدیہی ہیں ،یوں ہی تمام تصدیقات بدیہی نہیں ورنہ کسی تصدیق کی تحصیل میں بھی فکر ونظر کی ضرورت نہ پڑتی اور یہ بھی قطعی طور پر باطل ہے تو ثابت کہ بعض تصورات وتصدیقات نظری ہیں اور بعض تصورات وتصدیقات بدیہی ہیں وھو المطلوب۔

قطبی :وَفِيْهِ نَظَرٌ .

میرقطبی: هٰذَا النَّظَرُ وَارِدٌ عَلٰى ظَاهِرِ هٰذِهِ الْعِبَارَةِ وَاِنْ كَانَ الْمُصَنِّفُ قَدْ فَسَّرَهَا فِيْ شَرْحِ الْكَشْفِ بِعَدَمِ الْاِحْتِيَاجِ اِلَى النَّظَرِ قَالَ بَعْضُ الْاَفَاضِلِ فِيْ تَوْجِيْهِ هٰذَا التَّفْسِيْرِ يَعْنِيْ لَمَّا كَانَ شَيْءٌ مِنَ الْاَشْيَاءِ مَجْهُوْلًا لَنَا جَهْلًا مُحْوَجًا اِلَى النَّظَرِ فَكَانَ مَا لَا يَحْتَاجُ اِلٰى نَظَرٍ مَعْلُوْمٌ لَنَا فَتَأَمَّلْ .

ترجمہ:۔یہ نظر اس عبارت کے ظاہر پر وارد ہوتا ہے اگرچہ مصنف نے ''شرح کشف''میں نظر وفکر کی طرف احتیاج سے اس کی تعریف فرمائی ہے۔بعض فاضلوں نے اس تفسیر کی توجیہ میں یہ فرمایا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ

ورنہ ہم پر کوئی شئ اس طرح مجہول نہ ہوتی جو ہم کو نظر وفکر کا محتاج بنادے، پس جس چیز میں نظر وفکر کی ضرورت نہ ہو تو وہ گویا ہمیں معلوم ہے، غور فرمائیں!

تشریح: ماتن نے تمام تصورات اور تصدیقات کے بدیہی نہ ہونے پر یہ دلیل دی کہ سارے تصورات وتصدیقات بدیہی ہوتے توکوئی شی ہمارے لیے مجہول نہ ہوتی حالاں کہ بہت سی اشیا ہمارے لیے مجہول ہیں توثابت کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی نہیں ہیں۔

اس دلیل پر شارح نے اعتراض کیا کہ یہ دلیل درست نہیں اس لیے کہ بدیہی اگر چہ کسب ونظر پر موقوف نہیں ہوتا تاہم بسا اوقات توجہ عقل، احساس، حدس اور تجربہ وغیرہ چیزوں میں سے کسی پر موقوف ہوتا ہے اس لیے بدیہی ہونے کے باوجود حصول سے پیشتر وہ ہمارے لیے مجہول ہوتا ہے، کیوں کہ بداہت حصول علم کو مستلزم نہیں، لہٰذا دلیل میں یہ کہنا چاہئے کہ "تمام تصورات وتصدیقات بدیہی ہوتے توفکر ونظر کی حاجت نہ ہوتی" سید السند نے حاشیہ میں مصنف کی کتاب شرح کشف کے حوالے سے اس اعتراض کا ایک جواب تحریر فرمایا ہے چناں چہ فرماتے ہیں: مصنف نے "شرح کشف" میں بداہت کی تفسیر "عدم احتیاج" سے ہی کی ہے ہاں ظاہری عبارت کے لحاظ سے یہاں یہ اعتراض وارد ہورہا ہے لیکن اس عبارت سے ان کی مراد پر اعتراض نہیں ہوسکتا اس لیے کہ انہوں نے جہل کی تفسیر عدم احتیاج سے کرکے اپنی مراد ظاہر کردی ہے چناں چہ بعض فضلا نے (علامہ تفتازانی) نے اس کی تفسیر وتوضیح کرتے ہوئے فرمایا کہ یہاں جہالت مطلق ہے جس کا فرد کامل "جهل محوج الی النظر" (محتاج نظر بنانے والا جہل) مراد ہے، اس تقدیر پر جس چیز کی بابت ہم محتاج نظر نہ ہوں وہ ہمیں معلوم قرار پائے گی کیوں کہ وہ حقیقۃً معلوم ہوگی یا ادنیٰ تأمل سے معلوم ہوسکے گی، لہٰذا شارح کا مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

قطبیؒ: وَلَا نَظَرِيًّا

مِیْر قُطْبِیْ: عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ بَدِيْهِيًّا وَقَدْ جَمَعَ هٰهُنَا اَيْضًا بَيْنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ وَالْمَقْصُوْدُ بَيَانُ حَالِ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلٰى حِدَةٍ اَيْ لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ التَّصَوُّرَاتِ نَظَرِيًّا اِذْ لَوْكَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهَا نَظَرِيًّا لَكَانَ تَحْصِيْلُ التَّصَوُّرَاتِ بِطَرِيْقِ الدَّوْرِ اَوِ التَّسَلْسُلِ وَكَذَالِكَ لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ التَّصْدِيْقَاتِ نَظَرِيًّا اِذْ لَوْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا نَظَرِيًّا لَكَانَ تَحْصِلُ التَّصْدِيْقَاتِ بِطَرِيْقِ الدَّوْرِ اَوِ التَّسَلْسُلِ وَاِنَّمَا

جَمَعَ بَيْنَهُمَا لِلْاِشْتِرَاكِ فِی الدَّلِيْلِ وَالْاِخْتِصَارِ عَلٰى قِيَاسِ مَا مَرَّ فَاِنْ قُلْتَ جَازَ اَنْ يَّكُوْنَ جَمِيْعُ التَّصَوُّرَاتِ نَظَرِيًّا وَ يَنْتَهِی سِلْسِلَةُ الْاِكْتِسَابِ اِلٰى تَصْدِيْقٍ بَدِيْهِيٍّ فَلَا يَلْزَمُ الدَّوْرُ وَلَاالتَّسَلْسُلُ وَجَازَ اَيْضاً اَنْ يَّكُوْنَ جَمِيْعُ التَّصْدِيْقَاتِ نَظَرِيًّا وَ يَنْتَهِیْ سِلْسِلَةُ الْاِكْتِسَابِ اِلٰى تَصَوُّرٍ بَدِيْهِيٍّ فَلَا يَلْزَمُ الدَّوْرُ وَلَا التَّسَلْسُلُ اَيْضًا.

قُلْتُ هٰذَا الْبُرْهَانُ مَوْقُوْفٌ عَلٰى اِمْتِنَاعِ اكْتِسَابِ التَّصَوُّرَاتِ مِنَ التَّصْدِيْقَاتِ وَ بِالْعَكْسِ فَاِنْ تَمَّ تَمَّ الْكَلَامُ وَاِلَّا فَلَا عَلٰى اَنَّ الْبَيَانَ فِی التَّصَوُّرَاتِ يَتِمُّ بِدُوْنِ ذَالِكَ اَيْضاً لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ الْبَدِيْهِیَّ الَّذِیْ يَنْتَهِیْ اِلَيْهِ اكْتِسَابُ التَّصَوُّرَاتِ مَوْقُوْفٌ عَلٰى تَصَوُّرِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَالْمَحْكُوْمِ بِهٖ وَالنِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ وَكُلٌّ ذَالِكَ نَظَرِیٌّ عَلٰى ذَالِكَ التَّقْدِيْرِ فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ اَوِالتَّسَلْسُلُ. فَاِنْ قُلْتَ عَلٰى تَقْدِيْرِ اَنْ يَكُوْنَ جَمِيْعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ نَظَرِيًّا يَكُوْنُ قَوْلُكَ لَوْ كَانَ كُلُّهَا نَظَرِيًّا يَلْزَم الدُّوْرُ اَوِالتَّسَلْسُلُ تَصْدِيْقًا نَظَرِيًّا وَ يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ التَّصَوُّرَاتِ الْمَذْكُوْرَةِ فِيْهِ اَيْضًا نَظَرِيًّا وَ يَكُوْنُ اَيْضًا قَوْلُكَ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَالْمَلْزُوْمُ مِثْلُهٗ تَصْدِيْقًا نَظَرِيًّا وَالتَّصوّرَاتُ الْمَذْكُوْرَةُ فِيْهِ اَيْضاً نَظَرِيًّا فَيُحْتَاجُ فِیْ تَحْصِيْلِ هٰذِهِ التَّصْدِيْقَاتِ وَالتَّصَوُّرَاتِ اِلٰى الدَّوْرِ اَوِالتَّسَلْسُلِ الْمُحَالَيْنِ فَيَكُوْنُ الْاِسْتِدْلَالُ بِهٰذِهِ الْمُقَدَّمَاتِ مُحَالٌ قُلْتُ هٰذِهِ الْمُقَدَّمَاتُ وَتَصَوُّرَاتُهَا اُمُوْرٌ مَعْلُوْمَةٌ لَنَا بِلَا شُبْهَةٍ فِیْ ذَالِكَ فَتَمَّ الْاِسْتِدْلَالُ بِهَا قَطْعًا نَعَمْ يَلْزَمُ اَيْضاً مِنْ كَوْنِهَا مَعْلُوْمَةً لَنَا اَنْ لَا يَكُوْنَ جَمِيْعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ نَظَرِيًّا فِی الْوَاقِعِ وَهٰذَا مُؤَيِّدٌ لِمَطْلُوْبِنَا.

ترجمہ: نظری بدیہی پر معطوف ہے، یہاں بھی تصورات و تصدیقات کو جمع کر دیا جب کہ ان میں سے ہر ایک کا علاحدہ علاحدہ حال بیان کرنا مقصود ہے یعنی یہ بیان کرنا کہ تمام تصورات نظری نہیں اس لیے کہ تمام تصورات نظری ہوں تو تصورات کی تحصیل دور یا تسلسل کے طریقے پر ہوگی، یوں ہی تمام تصدیقات نظری نہیں ورنہ تصدیقات کا اکتساب دور یا تسلسل کے طریقے پر ہوگا لیکن عبارت میں اختصار اور دلیل میں اشتراک کے باعث دونوں کو ایک سیاق میں جمع کر دیا۔ اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ ہو سکتا ہے تمام تصورات نظری ہوں اور سلسلہ اکتساب کسی تصدیق بدیہی پر ختم ہو تو دور یا تسلسل لازم نہیں آئے گا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تمام تصدیقات نظری ہوں اور سلسلہ اکتساب کسی تصور بدیہی پر ختم ہو، اس صورت میں بھی دور یا تسلسل لازم نہیں آئے گا، تو اس پر عرض ہے کہ یہ دلیل تصورات کے تصدیق سے اور تصدیقات کے تصورات سے اکتساب کے محال ہونے پر موقوف ہے، اگر یہ ثابت ہے تو مذکورہ دلیل صحیح ہے ورنہ نہیں۔ نیز تصورات کے سلسلے میں اس مسئلے کا سہارا لیے بغیر بھی بیان تام ہو جائے گا، اس لیے کہ وہ تصدیق بدیہی جس پر اکتساب تصورات کا سلسلہ ختم ہوگا وہ موضوع، محمول، اور نسبت حکمیہ کے تصور پر موقوف ہوگا اور اس تقدیر پر یہ سب نظری ہیں، پس دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

اگر آپ یہ فرمائیں کہ اس تقدیر پر کہ تمام تصورات و تصدیقات نظری ہوں، آپ کا قول "لو کان کلھا نظر یا یلزم الدور او التسلسل" ایک نظری تصدیق ہوگا اور اس میں مذکور تمام تصورات بھی نظری ہوں گے اور آپ کا ارشاد "واللازم باطل فالملزوم مثلہ" بھی نظری تصدیق ہوگا۔ اور اس میں مذکور تمام تصوات بھی نظری ہوں گے، پس ان تصدیقات اور تصورات کی تحصیل بطور دور یا تسلسل ہوگی جو محال ہے، لہٰذا ان مقدمات سے استدلال بھی محال ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مقدمات و تصورات بلاشبہ ہم کو معلوم ہیں لہٰذا استدلال یقینی طور پر صحیح و درست ہے بلکہ ان مقدمات کے معلوم ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام تصورات و تصدیقات واقع میں نظری نہیں ہیں، اس سے ہمارے مطلوب کی تائید ہوتی ہے۔

مراد شارح کی نفیس توضیح

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں اولاً شارح کی مراد کی توضیح فرمائی ہے پھر دو اعتراض اور ان کے جواب تحریر فرمائے ہیں، مراد شارح کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں و لا نظر یا، بدیھیا پر معطوف ہے۔ یہاں بھی تصورات اور تصدیقات کو ایک عبارت میں جمع کر دیا کیوں کہ دلیل میں اشتراک اور عبارت میں اختصار ہے۔ مقصود یہاں بھی تصورات اور تصدیقات دونوں کے الگ الگ احوال بیان کرنا ہے غرض کہ وہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ تمام تصورات نظری نہیں ہیں ورنہ تصورات کی تحصیل بطور دور یا تسلسل ہوگی اور یہ باطل ہے یوں ہی تمام

تصدیقات نظری نہیں ورنہ تصدیقات کی تحصیل بھی بطور دور یا تسلسل ہوگی جو محال ہے۔ لہٰذا مدعیٰ ثابت کہ بعض تصورات اور بعض تصدیقات نظری ہیں اور بعض تصورات اور بعض تصدیقات بدیہی ہیں۔

مصنف پر شارح کا اعتراض اور محشی کا جواب

سوال: ہوسکتا ہے کہ تمام تصورات نظری ہوں اور سلسلۂ اکتساب کسی تصدیق بدیہی پر منتہی ہو تو دور یا تسلسل لازم نہیں آئے گا یوں ہی ہوسکتا ہے کہ تمام تصدیقات نظری ہوں اور سلسلۂ اکتساب کسی تصور بدیہی پر منتہی ہو اس صورت میں بھی دور یا تسلسل لازم نہیں آئے گا، لہٰذا ایسا ہوسکتا ہے کہ کل تصورات نظری ہوں یا کل تصدیقات نظری ہوں۔

جواب: شارح کی دلیل اس پر مبنی ہے کہ تصورات کا حصول تصدیقات سے اور تصدیقات کا حصول تصورات سے محال ہے، اکتساب جب بھی ہوگا تو تصور کا تصور سے ہوگا اور تصدیق کا تصدیق سے ہوگا اگر یہ بنیاد تام ہے تو ان کا کلام بھی تام ہے ورنہ نہیں۔

علیٰ ان البیان: سے محشی یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ تصور کا تصدیق سے اور تصدیق کا تصور سے اکتساب محال نہ مانا جائے تب بھی تصورات میں یہ دلیل تام ہے اس طرح کہ تصورات کا تصدیق سے حاصل ہونا یوں بھی باطل ہے کہ وہ تصدیق جس پر تصورات کا سلسلہ اکتساب منتہی ہوگا وہ محکوم علیہ، محکوم بہ، نسبت حکمیہ کے تصور پر موقوف ہے اور تمام تصورات کے نظری فرض کرنے کی صورت میں یہ تینوں تصورات بھی نظری ہوں گے تو اس صورت میں بھی دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

سوال: تمام تصورات اور تصدیقات کو نظری مانیں تو آپ کا قول لَوْ كَانَ كُلُّهَا نَظَرِيًّا يَلْزَمُ الدَّوْرُ اَوِ التَّسَلْسُلِ ۔ایک تصدیق نظری ہوگی اور اس کے تمام تصورات بھی نظری ہوں گے۔ یوں ہی آپ قول وَ اللَّازِمُ بَاطِلٌ فَالْمَلْزُوْمُ مِثْلَهٗ بھی ایک تصدیق نظری ہوگا اور اس میں مذکور تمام تصورات بھی نظری ہوں گے، تو ان تصورات و تصدیقات کی تحصیل دور یا تسلسل کے طریقے پر ہوگی، لہٰذا ان مقدمات سے استدلال محال اور باطل ہے۔

جواب: یہ مقدمات اور ان میں مذکور تصورات ہم کو یقینی طور پر معلوم ہیں ان کا حصول کسی اور کے حصول پر موقوف نہیں لہٰذا ان سے استدلال درست ہے بلکہ ہمیں ان کا معلوم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واقع میں تمام تصورات اور تصدیقات نظری نہیں ہیں ورنہ وہ ہمیں ہرگز حاصل نہ ہوتے، اس سے ہمارے مطلوب و مدعی کی تائید ہوتی ہے کیوں کہ سب کو نظری فرض کرنے کے بعد بھی بعض چیزیں واقع میں نظری ہونے سے خارج ہیں اور فکر و نظر کے بغیر ہمیں معلوم ہیں تو ثابت ہوا کہ واقع میں تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری نہیں ہیں۔

بلکہ بعض تصورات اور تصدیقات نظری ہیں اور بعض بدیہی، وھو المطلوب فافهم

قطبی : فَلِاَنَّهٗ یُفْضِیْ اِلٰی اَنْ یَکُوْنَ الشَّیْءُ حَاصِلًا قَبْلَ حُصُوْلِہٖ.

میر قطبی: اِذَا کَانَ الدَّوْرُ بِمَرْتَبَۃٍ وَاحِدَۃٍ کَمَا اِذَا تَوَقَّفَ "ا" عَلٰی "ب" و "ب" عَلٰی "ا" یَلْزَمُ اَنْ یَّکُوْنَ "ا" مُقَدَّمًا عَلٰی نَفْسِہٖ وَ حَاصِلًا قَبْلَ حُصُوْلِہٖ بِمَرْتَبَتَیْنِ وَکَذَالِکَ یَکُوْنُ "ب" مُقَدَّمًا عَلٰی نَفْسِہٖ وَ حَاصِلاً قَبْلَ حُصُوْلِہٖ بِمَرْتَبَتَیْنِ وَذَالِکَ لِاَنَّ "ا" سَابِقٌ عَلٰی سَابِقِہٖ وَلَوْ کَانَ فِیْ مَرْتَبَۃٍ سَابِقَۃٍ لَکَانَ مُقَدَّمًا عَلٰی نفْسِہٖ بِمَرْتَبَۃٍ وَاحِدَۃٍ فَاِذَا سَبَقَ عَلٰی سَابِقِہٖ فَقَدْ تَقَدَّمَ عَلٰی نَفْسِہٖ بِمَرْتَبَتَیْنِ وَقِسْ عَلَیْہٖ حَالَ "ب" .

ترجمہ:۔ جب دور ایک واسطے سے ہوگا جیسے "ا" موقوف ہے "ب" پر اور ب موقوف ہے "ا" پر تو "ا" کا اپنی ذات پر دو واسطوں سے مقدم ہونا اور اپنی ہی ذات سے دو مرحلہ پہلے حاصل ہونا لازم آئے گا، یوں ہی "ب" اپنی ذات پر دو واسطوں سے مقدم ہوگا اور دو مرحلہ پہلے حاصل ہوگا، وہ اس لیے کہ "ا" اپنے سابق سے سابق ہے اگر "ا" اپنے سابق کے درجے میں ہوتا تو ایک مرتبے سے مقدم ہوتا اور جب سابق سے بھی سابق ہے تو اپنی ذات پر دو واسطوں سے مقدم ہوگا۔

دور و تسلسل کی تشریح اور اقسام

تشریح: شارح نے فرمایا بطور دور یا تسلسل کسی نظری کا حصول محال ہے کیوں کہ دور یا تسلسل کی صورت میں شئ کا اپنے حصول سے پہلے حاصل ہونا اور اپنے وجود سے قبل موجود ہونا لازم آتا ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں اس کی مزید توضیح فرمائی ہے کہ اپنے حصول سے قبل حاصل ہونا اور اپنے وجود سے قبل موجود ہونا کیسے لازم آتا ہے چناں چہ فرماتے ہیں دور ایک واسطہ سے ہوگا تو شی اپنی ذات پر دو واسطوں سے مقدم ہوگی اور اپنے حصول سے دو مرحلہ پہلے حاصل ہوگی۔ مثلاً "ا" موقوف ہے "ب" پر اور "ب" موقوف ہے "ا" پر تو اس صورت میں "ب" کا حصول "ا" سے پہلے ہے، اس لیے کہ وہ موقوف علیہ ہے اور موقوف علیہ موقوف سے پہلے ہوتا ہے یہ پہلا مرتبہ ہے۔ پھر "ب" موقوف ہے "ا" پر تو "ا" ب پر مقدم ہوگا اس لیے کہ وہ "ب" کا موقوف علیہ ہے اور موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے یہ دوسرا مرتبہ ہے۔ تو "ا" "ب" اور اس "ا" کے واسطے سے اپنی ذات پر مقدم ہوا جو "ب" سے سابق، اور اس کا موقوف علیہ ہے، اور جو "ا" "ب" کا موقوف علیہ ہے وہ عین اولیٰ ہے پس "ا" کا اپنی

ذات پر دو واسطوں سے مقدم ہونا لازم آتا ہے جس میں ایک واسطہ "ب" ہے دوسرا خود ذات "ا" ہے۔ اسی طرح "ب" بھی اپنے ذات پر دو واسطوں سے مقدم ہوگا اور اپنے حصول سے دو مرحلہ پہلے حاصل ہوگا۔ اس طرح کہ "ا" "ب" پر مقدم ہے "اس کا موقوف علیہ ہونے کے سبب، اور "ب" مقدم ہے "ا" پر تو "ب" اپنی ذات پر مقدم ہوا "ا" اور اس "ب" کے واسطہ سے جو "ا" سے سابق اور اس کا موقوف علیہ ہے اور جو "ب" "ا" کا موقوف علیہ ہے وہ "ب" عین اولیٰ ہے۔ پس "ب" اپنی ذات پر دو واسطوں سے مقدم ہوا جسم میں ایک واسطہ "ا" ہے اور دوسرا واسطہ خود ذات "ب" ہے۔

واضح رہے کہ **دور کی دو قسمیں** ہیں: ۱۔ دور مصرح ۲۔ دور مضمر

دور مصرح: وہ دور ہے جس میں دو چیزوں میں سے ایک دوسرے پر موقوف ہو مثلاً "ا" موقوف ہے "ب" اور "ب" موقوف ہے "ا" پر تو یہ دور مصرح ہے۔

دور مضمر: وہ دور ہے جس میں ایک چیز دوسری پر ایک یا کئی واسطوں سے موقوف ہو مثلاً "ا" موقوف ہے "ب" پر اور "ب" موقوف ہے "ج" پر اور "ج" موقوف ہے "ا" پر تو یہ دور مضمر ہے۔

قطبی: ان عنیتم.

میر قطبی: حَاصِلُ السُّوَالِ اَنَّ اِسْتِحْضَارَ اُمُوْرٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ اَوْ فِيْ اَزْمِنَةٍ مُتَنَاهِيَةٍ مُحَالٌ وَاَمَّا اِسْتِحْضَارُهَا فِيْ اَزْمِنَةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فَلَيْسَ بِمُحَالٍ فَاِذَا فُرِضَ اَنَّ تَحْصِيْلَ الْاِدْرَاكَاتِ بِطَرِيْقِ التَّسَلْسُلِ فَاِنِ ادُّعِيَ اَنَّهٗ يَلْزَمُ ح اِسْتِحْضَارُ مَالَا نِهَايَةَ لَهٗ اِمَّا دَفْعَةً وَاحِدَةً اَوْ فِيْ زَمَانٍ مُتَنَاهٍ مَنَعْنَا الْمُلَازَمَةَ وَاِنِ ادُّعِيَ اَنَّهٗ يَلْزَمُ ح اسْتِحْضَارُ مَا لَا نِهَايَةَ لَهٗ فِيْ اَزْمِنَةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ سَلَّمْنَا الْمُلَازَمَةَ وَمَنَعْنَا بُطْلَانَ اللَّازِمِ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ النَّفْسُ قَدِيْمَةً مَوْجُوْدَةً فِيْ اَزْمِنَةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ مَاضِيَةٍ وَتَحْصُلُ لَهَا فِيْ تِلْكَ الْاَزْمِنَةِ اِدْرَاكَاتٌ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ فَيَحْصُلُ لَهَا الْاٰنَ الْاِدْرَاكُ الْمَطْلُوْبُ الْمَوْقُوْفُ عَلٰى تِلْكَ الْاِدْرَاكَاتِ الَّتِيْ لَا تَتَنَاهٰى.

ترجمہ: سوال کا حاصل یہ ہے کہ غیر متناہی امور کا استحضار ایک زمانے میں ہوگا یا چند متناہی زمانے میں ہوگا یہ دونوں باطل ہیں۔ رہ گیا غیر متناہی زمانوں میں استحضار تو یہ محال نہیں ہے۔ اب بطور تسلسل ادراکات کا اکتساب فرض کیا جائے تو اگر یہ دعوی ہے کہ اس صورت میں دفعۃ واحدۃ غیر متناہی امور کا استحضار لازم آئے گا، یا چند متناہی زمانوں میں غیر متناہی امور کا استحضار لازم آئے گا تو یہ ملازمہ تسلیم نہیں اور اگر یہ مراد ہے کہ غیر متناہی زمانے میں غیر متناہی امور کا استحضار لازم آئے گا تو یہ ملازمہ تسلیم ہے لیکن اس کا محال ہونا تسلیم نہیں، اس لیے کہ ہو سکتا ہے نفس قدیم ہو جو غیر متناہی زمانے میں موجود رہ کر غیر متناہی ادراکات حاصل کرلے اوران ادراکات کے حاصل ہوتے ہی علم مطلوب حاصل ہو جائے جو غیر متناہی ادراک پر موقوف تھا۔

طریق اکتساب پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

تشریح: شارح نے بطور تسلسل نظری کے اکتساب کے محال ہونے پر یہ دلیل پیش کی کہ اس صورت میں غیر متناہی امور کے استحضار پر علم مطلوب کا موقوف ہونا لازم آتا ہے جو محال ہے۔ پھر "ان عنیتم" سے اس دلیل پر ایک اعتراض تحریر فرمایا ہے سید السند نے حاشیہ میں اسی اعتراض کی مزید وضاحت فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ "امور غیر متناھیۃ" کا استحضار لازم آنے کی تین صورتیں ہیں (۱) ایک زمانے میں غیر متناہی امور کا استحضار لازم آتا ہے (۲) چند متناہی زمانوں میں غیر متناہی امور کا استحضار لازم آتا ہے۔ (۳) غیر متناہی زمانے میں غیر متناہی امور کا استحضار لازم آتا ہے۔ پہلی اور دوسری صورت میں استحضار محال ہے" تیسری صورت میں غیر متناہی امور کا استحضار محال نہیں ہے، اب اگر مستدل کا دعوی یہ ہے کہ بطور تسلسل اکتساب فرض کرنے کی صورت میں غیر متناہی امور کا استحضار "دفعۃ واحدۃ" یعنی ایک زمانے میں لازم آتا ہے یا چند متناہی زمانے میں لازم آتا ہے، تو یہ ملازمہ تسلیم نہیں۔ اور یہ دعویٰ ہے کہ غیر متناہی زمانے میں غیر متناہی امور کا استحضار لازم آتا ہے تو یہ ملازمہ تسلیم ہے لیکن اس کا بطلان تسلیم نہیں، اس لیے کہ ہو سکتا ہے نفس قدیم ہو اور غیر متناہی زمانے میں رہ کر غیر متناہی ادراکات کی تحصیل کرلے، پھر ان ادراکات کے ذریعہ علم مطلوب کو حاصل کرلے اس طرح علم مطلوب کا اکتساب تسلسل کے طریقے پر بھی ہو سکتا ہے جو گذشتہ غیر متناہی ادراکات پر موقوف تھا۔

قطبی: فَاِنَّ الْاُمُوْرَ الْغَيْرَ الْمُتَنَاهِيَة> مُعِدَّاتٌ لِحُصُوْلِ الْمَطْلُوْبِ .
میر قطبی: قِيْلَ عَلَيْهِ اَنَّ الْاُمُوْرَ الْغَيْرَ الْمُتَنَاهِيَة> هٰهُنَا هِيَ الْعُلُوْمُ وَالْاِدْرَاكَاتُ الَّتِيْ تَقَعُ فِيْهَا الْحَرَكَاتُ الْفِكْرِيَّةُ اَعْنِى الْاِنْتِقَالَاتِ

الذِّهْنِيَةَ الْوَاقِعَةَ فِيْهَا عِنْدَ تَرْتِيْبِهَا فَاِنَّكَ اِذَا اَرَدْتَّ تَحْصِيْلَ الْمَطْلُوْبِ بِالنَّظَرِ فَلَا بُدَّ هُنَاكَ مِنْ عُلُوْمٍ سَابِقَةٍ عَلَيْهِ وَمِنْ تَرْتِيْبِهَا وَالْاِنْتِقَالِ مِنْ بَعْضِهَا اِلٰى بَعْضٍ فَالْعُلُوْمُ السَّابِقَةُ لَيْسَتْ مُعِدَّاتٍ لِحُصُوْلِ الْمَطْلُوْبِ لِاَنَّهَا تُجَامِعُهٗ فَاِنَّ الْعِلْمَ بِاَجْزَاءِ الْمُعَرِّفِ يُجَامِعُ الْعِلْمَ بِالْمُعَرَّفِ وَالْعِلْمُ بِالْمُقَدَّمَاتِ يُجَامِعُ الْعِلْمَ بِالنَّتِيْجَةِ فَلَوْ كَانَتِ الْعُلُوْمُ السَّابِقَةُ مُعِدَّاتٍ لِلْمَطْلُوْبِ لَمَا اَمْكَنَ مُجَامَعَتُهَا اِيَّاهُ لِاَنَّ الْمُعِدَّ يُوْجِبُ الْاِسْتِعْدَادَ لِلشَّيْءِ وَاسْتِعْدَادُ الشَّيْءِ هُوَ كَوْنُهٗ بِالْقُوَّةِ الْقَرِيْبَةِ مِنَ الْفِعْلِ اَوِ الْبَعِيْدَةِ فَيَمْتَنِعُ اَنْ يُجَامِعَ وُجُوْدُهٗ بِالْفِعْلِ نَعَمْ اَلْاِنْتِقَالَاتُ الْوَاقِعَةُ فِيْ تِلْكَ الْعُلُوْمِ عِنْدَ تَرْتِيْبِهَا مُعِدَّاتٌ لِلْمَطْلُوْبِ لَا تُجَامِعُهٗ بَلْ اِنَّمَا يَحْصُلُ الْمَطْلُوْبُ عِنْدَ انْقِطَاعِهَا فَالْعُلُوْمُ السَّابِقَةُ اِمَّا عِلَلٌ مُوْجِبَةٌ لِلْمَطْلُوْبِ اَوْ شُرُوْطٌ لِحُصُوْلِهٖ فَلَا بُدَّ اَنْ تَكُوْنَ حَاصِلَةً مُجْتَمِعَةً مَعًا عِنْدَ حُصُوْلِ الْمَطْلُوْبِ وَاِنْ كَانَتِ الْاَفْكَارُ وَالْاِنْتِقَالَاتُ الْوَاقِعَةُ فِيْهَا غَيْرَ حَاصِلَةٍ عِنْدَ حُصُوْلِ الْمَطْلُوْبِ فَيَلْزَمُ حِ اِحَاطَةُ الذِّهْنِ بِاُمُوْرٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ دَفْعَةً وَاحِدَةً وَهُوَ مُحَالٌ فَيَتِمُّ الدَّلِيْلُ وَ يَسْقُطُ الْاِعْتِرَاضُ.

ترجمہ: بعض علما نے فرمایا امور غیر متناہیہ سے یہاں وہ علوم وادراکات مراد ہیں جن میں فکر کی حرکتیں واقع ہوتی ہیں یعنی ان امور کے ترتیب کے وقت ایک سے دوسرے کی طرف واقع ہونے والے ذہنی انتقالات، کیوں کہ جب آپ مطلوب کو حاصل کرنے کا ارادہ کریں تو یہاں علوم سابقہ، ان میں ترتیب، اور ان میں بعض سے بعض کی طرف انتقال ذہنی ضروری ہے، لہٰذا علوم سابقہ معدات نہیں ہوسکتے اس لیے کہ وہ علم مطلوب کے ساتھ جمع ہوتے ہیں چناں چہ معرف کے اجزا کا علم، معرَّف کے علم کے ساتھ جمع ہوتا ہے اور مقدمات کا علم نتیجہ کے ساتھ جمع ہوتا ہے۔ پس اگر گذشتہ علوم مطلوب کے لیے معدات ہوتے تو ان علوم کا علم مطلوب کے ساتھ جمع ہونا ممکن نہ ہوتا، اس لیے کہ معد، وہ امر ہوتا ہے جو وجود شئ کی استعداد بخشتا ہے، اور استعداد، شئ کے وجود کی قوت کو کہتے ہیں خواہ

وہ قوت قریبہ ہو یا بعیدہ لہٰذا فعل کے ساتھ استعداد کا جمع ہونا محال ہے، ہاں امور معلومہ کی ترتیب کے وقت اس میں واقع ہونے والے انتقالات مطلوب کے لیے معدات ہیں یہی وجہ ہے کہ وہ علم مطلوب کے ساتھ جمع نہیں ہوتے بلکہ حرکت فکریہ کے منقطع ہونے کے بعد علم مطلوب حاصل ہوتا ہے پس علوم سابقہ یا تو مطلوب کے لیے علل موجبہ ہیں یا اس کے حصول کے شرائط ہیں لہٰذا حصول مطلوب کے وقت ان سب کا ایک ساتھ حاصل ہونا ضروری ہے ،اگرچہ ان میں واقع ہونے والی حرکت فکریہ مطلوب کے حصول کے وقت حاصل نہ ہو، اس تقریر پر ذہن کا دفعۃ واحدہ امور غیر متناہیہ کا احاطہ کرنا لازم آتا ہے جو محال ہے، لہٰذا دلیل تام ہے اعتراض ساقط۔

معترض کی پیش کردہ سند منع کی تردید

تشریح: شارح نے بطریق تسلسل اکتساب نظری کے بطلان پر دلیل دیتے ہوئے فرمایا "اس صورت میں علم مطلوب کا غیر متناہی امور کے استحضار پر موقوف ہونا لازم آئے گا" معترض نے اعتراض میں ملازمہ تسلیم کرنے سے منع کیا، اور سند منع یہ پیش کی تھی کہ وہ امور علم مطلوب کے لیے معدات ہیں اور معدات کا، علم مطلوب کے ساتھ جمع ہونا ضروری نہیں ، لہٰذا علم مطلوب کا غیر متناہی امور کے استحضار پر موقوف ہونا لازم نہیں آئے گا سید السند نے اس حاشیہ میں دیگر علما کے حوالے سے سند منع کی تردیدی تقریر پیش کی ہے، پھر "اجیب" سے اس تقریر کا ایک ممکنہ جواب دے کر شارح کے جواب کی ضرورت بیان کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں: ان امور کو معدات کہنا غلط ہے اس لیے کہ، یہاں "امور غیر متناہیہ" وہ علوم و ادراکات ہیں جن میں حرکت فکریہ (امور معلومہ کی ترتیب کے وقت ذہن کا ایک چیز کے تصور سے دوسری چیز کے تصور کی طرف منتقل ہونا) واقع ہوتی ہے لہٰذا جس وقت آپ مطلوب کو حاصل کرنے کا ارادہ کریں گے اس وقت حصول مطلوب سے قبل یہاں چند چیزیں ضروری ہوں گی (۱) علوم سابقہ یعنی امور معلومہ (۲) ان کی ترتیب ۔(۳) بعض سے بعض کی طرف انتقال ذہنی، اور جب ایسا ہے تو سابقہ "امور معلومہ غیر متناہیہ" معدات نہیں ہو سکتے کیوں کہ سابقہ امور معلومہ مطلوب کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں اور ہوتے ہیں ، چناں چہ اجزائے معرف کا علم معرَّف کے علم کے ساتھ جمع ہوتا ہے اور مقدمات کا علم، علم نتیجہ کے ساتھ جمع ہوتا ہے، حالاں کہ سابقہ امور معلومہ معدات ہوتے تو مطلوب کے ساتھ ان کا جمع ہونا ممکن نہ ہوتا کیوں کہ شئی کے لیے معدوہ امر ہوتا ہے جو اپنے وجود اور فنا کے ذریعہ شئی کے حصول کی قوت بخشتا ہے جیسے پہلا قدم دوسرے قدم کے لیے، لہٰذا فعل کے ساتھ اس کا اجتماع ممتنع اور محال ہے، ہاں حرکت فکریہ اور انتقالات ذہنیہ جو ترتیب کے وقت علوم سابقہ میں واقع ہوتی ہیں ،معدات ہیں، اسی لیے وہ مطلوب کے ساتھ کبھی جمع نہیں ہوتی بلکہ مطلوب حرکت فکریہ کے منقطع ہونے کے بعد حاصل ہوتا ہے، تو اب سابقہ علوم دو حال سے خالی نہیں ہوں گے، یا علل موجبہ ہوں گے یا حصول مطلوب کے لیے شرط ہوں

گے بہر دو صورت مطلوب کے حصول کے وقت اس کے ساتھ جمع ہوں گے اور ان کا جمع ہونا ضروری ہوگا، اگرچہ حرکت فکریہ مطلوب کے حصول کے وقت حاصل نہیں ہوگی۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ بطور تسلسل کسی نظری کے حصول کی صورت میں بیک وقت غیر متناہی امور کا استحضار لازم آئے گا جو محال ہے، لہٰذا دلیل صحیح ہے اعتراض ساقط ہے۔

وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ لَا شَكَّ اَنَّ الْحَرَكَاتِ الفِكْرِيَّةَ مُعِدَّاتٌ لِحُصُوْلِ الْمَطْلُوْبِ مُمْتَنِعَةُ الْاِجْتِمَاعِ مَعَهٗ وَاَمَّا مَا يَقَعُ فِيْهِ تِلْكَ الْحَرَكَاتُ اَعْنِى الْعُلُوْمَ وَالْاِدْرَاكَاتِ وَاِنْ لَمْ يَمْتَنِعِ اجْتِمَاعُهَا مَعَ الْمَطْلُوْبِ لٰكِنَّهَا لَيْسَتْ مِمَّا يَجِبُ اجْتِمَاعُهَا بِاَسْرِهَا مَعَهٗ فَاِنَّا نَجِدُ مِنْ اَنْفُسِنَا فِىْ الْقِيَاسَاتِ الْمُرَكَّبَةِ الْكَثِيْرَةِ الْمُقَدَّمَاتِ وَالنَّتَائِجِ الَّتِى يُتَوَصَّلُ بِهَا اِلَى الْمَطْلُوْبِ اِنَّا نَذْهَلُ عِنْدَ حُصُوْلِ الْمَطْلُوْبِ عَنْ كَثِيْرٍ مِنْ تِلْكَ الْمُقَدَّمَاتِ السَّابِقَةِ مَعَ الْجَزْمِ بِالْمَطْلُوْبِ بَلْ رُبَّمَا نَغْفُلُ بَعْدَمَا حَصَلَ لَنَا الْمَطْلُوْبُ عَنِ الْمُقَدَّمَاتِ الْقَرِيْبَةِ الَّتِى بِهَا حَصَلَ لَنَا الْمَطْلُوْبُ ابْتِدَاءً مَعَ مُلَاحَظَةِ الْمَطْلُوْبِ وَحُصُوْلِهٖ بِالْفِعْلِ وَذَالِكَ ظَاهِرٌ فِىْ كَثِيْرٍ مِنَ الْمَسَائِلِ الْهِنْدِسِيَّةِ الْكَثِيْرَةِ الْمُقَدَّمَاتِ جِدًّا فَاِنَّ مَنْ زَاوَلَهَا عَلِمَ اَنَّهٗ عِنْدَ مَا حَصَلَ لَهٗ التَّصْدِيْقُ الْمَطْلُوْبُ بِتِلْكَ الْمَسَائِلِ قَدْ ذَهَلَ عَنِ الْمُقَدَّمَاتِ الْبَعِيْدَةِ ذُهُوْلًا تَامًّا بِلَا ارْتِيَابٍ فِىْ ذَالِكَ التَّصْدِيْقِ وَعَلِمَ اَيْضًا اَنَّهٗ يُلَاحِظُ تِلْكَ الْمَسَائِلَ بَعْدَ حُصُوْلِهَا وَيَجْزِمُ بِهَا جَزْمًا يَقِيْنِيًّا مَعَ الْغَفْلَةِ عَنِ الْمُقَدَّمَاتِ الْقَرِيْبَةِ اَيْضًا نَعَمْ يَعْلَمُ اِجْمَالًا اَنَّ هُنَاكَ مُقَدَّمَاتٍ يَقِيْنِيَّةً تُوْجِبُ الْيَقِيْنَ بِهٰذَاالتَّصْدِيْقِ فَظَهَرَ اَنَّ الْعُلُوْمَ وَالْاِدْرَاكَاتِ السَّابِقَةَ لَا يَجِبُ اجْتِمَاعُهَا مَعَ الْمَطْلُوْبِ دَفْعَةً بَلْ يَكْفِى حُصُوْلُهَا مُتَعَاقِبَةً وَ ح كَانَ ذَالِكَ الْاِعْتِرَاضُ غَيْرَ سَاقِطٍ مُتَّجِهًا وَمُحْتَاجًا اِلَى الْجَوَابِ الَّذِىْ ذَكَرَهُ الشَّارِحُ.

وَاِنَّمَا حَكَمَ عَلٰی تِلْكَ الْاُمُوْرِ الغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِكَوْنِهَا مُعِدَّاتٍ لِاَنَّهَا مَحَالُّ الْمُعِدَّاتِ وَفِيْ حُكْمِهَا فِيْ عَدَمِ لُزُوْمِ الْاِجْتِمَاعِ فِي الْوُجُوْدِ وَاِنْ كَانَتْ مُمْتَازَةً عَنِ الْمُعِدَّاتِ فِيْ جَوَازِ الْاِجْتِمَاعِ فِي الْجُمْلَةِ.

ترجمہ: اس تقریر کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بیشک حرکات فکریہ حصول مطلوب کے لیے معدات ہیں جن کا مطلوب کے ساتھ اجتماع محال ہے، رہ گئے وہ علوم و ادراکات جن میں حرکت فکریہ واقع ہوتی ہے، ان کا علم مطلوب کے ساتھ اجتماع اگر چہ محال و ممتنع نہیں ہے تاہم علم مطلوب کے ساتھ ان کا اجتماع ضروری بھی نہیں کیوں کہ کثیر مقدمات سے مرکب قیاس ہمارے دل میں موجود ہوتے ہیں جن کے ذریعہ مطلوب تک رسائی ہوتی ہے لیکن حصول مطلوب کے وقت ان گذشتہ مقدمات میں بہت سے مقدمات سے ہم یکسر غافل ہوتے، اس کے باوجود حصول مطلوب کا جزم و یقین ہوتا ہے، بلکہ بسا اوقات حصول مطلوب کے بعد ان مقدمات قریبہ کو بھی بھول جاتے ہیں جو حصول مطلوب کے وقت ابتدا میں حاصل ہوتے، یہ چیز ہندسہ کے کثیر مقدمات والے بہت سے مسائل میں ظاہر ہے۔ چناں چہ جو شخص اس فن سے ممارست رکھتا ہے اس کو معلوم ہے کہ ان مسائل کی تصدیق حاصل ہونے کے وقت بہت سے مقدمات بعیدہ سے انسان غافل ہوتا، اس کے باوجود اس تصدیق کے بارے میں اسے کوئی شک نہیں ہوتا، اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ان مسائل کا حصول ان مقدمات کے بعد ہوا ہے، اور مقدمات قریبہ سے غفلت کے باوجود ان مسائل کا اسے جزم و یقین ہوتا ہے، ہاں اجمالی طور پر اتنا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں چند یقینی مقدمات ہیں جو اس تصدیق کے یقین کا فائدہ دیتے ہیں، تو ظاہر ہو گیا کہ سابقہ علوم و ادراکات کا مطلوب کے ساتھ یک بارگی جمع ہونا ضروری نہیں بلکہ پے در پے حاصل ہونا کافی ہے، لہٰذا اعتراض ساقط نہیں بلکہ وارد ہے اور اس جواب کی حاجت ہے جسے شارح نے ذکر کیا ہے۔

ان امور غیر متناہیہ پر معدات ہونے کا حکم اس لیے لگایا کہ وہ معدات کے محل ہیں۔ اور مطلوب کے ساتھ اجتماع واجب نہ ہونے میں معدات کے حکم میں ہیں اگر چہ فی الجملہ مطلوب کے ساتھ اجتماع ممکن ہونے کے سلسلے میں معدات سے ممتاز و منفرد ہیں۔

سند منع کی تردید کا مجوزہ جواب

تشریح: سید السند فرماتے ہیں اس تردید کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ یقیناً واقع میں حرکات فکریہ ہی معدات ہیں اور مطلوب کے ساتھ اس کا جمع ہونا محال ہے، اور وہ علوم و ادراکات جن میں حرکت فکریہ واقع ہوتی

ہے اگرچہ ان کا مطلوب کے ساتھ اجتماع محال نہیں تاہم واجب وضروری بھی نہیں، حتی کہ تسلسل کے طریقے پر اکتساب کی صورت میں غیر متناہی امور کا استحضار لازم آئے چناں چہ ہمارے قلب وذہن میں بہت سے ایسے قیاسات ہیں جو کثیر مقدمات اور کثیر نتائج سے مرکب ہوتے ہیں جن کے ذریعہ مطلوب حاصل ہوتا ہے، اس کے باوجود مطلوب کے حصول کے وقت ان تمام مقدمات و نتائج سے ہم یکسر غافل ہوتے ہیں اور ان کو فراموش کر چکے ہوتے ہیں، یہ چیز مسائل ہندسیہ میں زیادہ ہوتی ہے چناں چہ جو شخص علم ہندسہ سے شغف رکھتا ہے اس کو اچھی طرح معلوم ہوگا کہ اس فن میں جب کسی مسئلے کی تصدیق حاصل ہوتی ہے تو حصول تصدیق کے یقین کے باوجود مقدمات بعیدہ ہمارے ذہن سے بالکل نکل چکے ہوتے ہیں اور یہ بات بھی معلوم ہوگی کہ مسائل کی تصدیق ان کے حصول کے بعد ہی ہوتی ہے، اور ان کے حصول پر جزم بھی ہوتا ہے، اس کے باوجود وہ مقدمات قریبہ سے بھی غافل ہوتا ہے البتہ اجمالی طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں چند یقینی مقدمات ہیں جو اس تصدیق کے یقین کا موجب ہیں۔ تو واضح ہو گیا کہ گزشتہ "علوم وادراکات" کا علم مطلوب کے ساتھ دفعۃ واحدۃ جمع ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ پے در پے، ایک کے دماغ سے نکلنے کے بعد دوسرے کا حاصل ہونا، کافی ہے اس طور پر کہ ہو سکتا ہے نفس قدیم ہو، تو غیر متناہی زمانے میں رہ کر غیر متناہی امور کا ادراک کر لے اور حصول مطلوب کے وقت غیر متناہی امور کا اجمالی علم رہے، ظاہر ہے اس صورت میں دفعۃ واحدۃ غیر متناہی امور کا استحضار لازم نہیں آتا بلکہ غیر متناہی زمانے میں غیر متناہی امور کا استحضار لازم آتا ہے جو محال نہیں، اس تقدیر پر معترض کا اعتراض اپنے حال پر باقی ہے، اور اس جواب کی ضرورت ہے جس کو شارح نے ان الفاظ میں ذکر فرمایا ہے۔ هذا الدليل مبنى على حدوث النفس

(وانما حكم ....فى الجملة)

سید السند نے حاشیہ کے اس حصے میں ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے وہ یہ کہ شارح نے گزشتہ علوم و ادراکات کو "معدات" قرار دیا تھا اس پر سوال ہوتا ہے کہ "امور معلومہ" جب حقیقت میں "معدات" نہیں ہیں تو ان کو معدات کیوں فرمایا؟ اس کا جواب دیتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ امور معلومہ کو معدات مجازاً کہا گیا ہے، بطور اطلاق حال و ارادہ محل، کیوں کہ "امور معلومہ" معدات حقیقی حرکت فکریہ کا محل ہیں اور مطلوب کے ساتھ اجتماع لازم نہ ہونے میں وہ حرکت فکریہ کے مثل اور اس کے حکم میں ہیں، لہذا ان پر بھی جزوی طور پر معد کا مفہوم صادق آتا ہے لہذا مجازاً ان کو بھی معد کہہ دیا، ہاں امور معلومہ حرکت فکریہ سے اس لحاظ سے ممتاز ہیں کہ حرکت فکریہ کا مطلوب کے ساتھ اجتماع ناممکن ہے، اور امور معلومہ کا مطلوب کے ساتھ اجتماع ممکن وجائز ہے۔

فَاِنْ قُلْتَ الْعُلُوْمُ السَّابِقَةُ وَاِنْ لَمْ يَجِبِ اجْتِمَاعُهَا مَعَ الْمَطْلُوْبِ مُفَصَّلَةً اَىْ بِا لْفِعْلِ لٰكِنَّهَا يَجِبُ اَنْ تُجَامِعَهُ مُجْمَلَةً اَىْ بِالْقُوَّةِ الْقَرِيْبَةِ كَمَا ذُكِرَتْ فِى الْمَسَائِلِ الْهِنْدِسِيَّةِ قُلْتُ اِدْرَاكُ النَّفْسِ دَفْعَةً وَاحِدَةً لِاُمُوْرٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ مُجْمَلَةً غَيْرُ مُحَالٍ وَاِنَّمَا الْمُحَالُ اِدْرَاكُهَا اِيَّاهَا دَفعَةً مُفَصَّلَةً فَيَجُوْزُ اَنْ يَحْصُلَ لِلنَّفْسِ اُمُوْرٌ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ مُفَصَّلَةً فِىْ اَزْمِنَةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَ يَكُوْنُ تِلْكَ الْاُمُوْرُ حَاصِلَةً لَهَا الْآنَ اَىْ عِنْدَ حُصُوْلِ الْمَطْلُوْبِ الْمُتَوَقَّفِ عَلَيْهَا مُجْمَلَةً عَلَا اَنَّا نَقُوْلُ كَمَا جَازَ اَنْ لَا تَكُوْنَ تِلْكَ الْاُمُوْرُ حَاصِلَةً بِالْفِعْلِ عِنْدَ حُصُولِ الْمَطْلُوْبِ جَازَ اَيْضاً اَنْ لَا تَكُوْنَ حَاصِلَةً بِالْقُوَّةِ الْقَرِيْبَةِ فَلَا بُدَّ لِنَفْيِ هٰذَا الْجَوَازِ مِنْ دَلِيْلٍ.

ترجمہ: اگر آپ یہ فرمائیں کہ علوم سابقہ کا بالفعل مطلوب کے ساتھ اجتماع اگرچہ واجب نہیں لیکن اجمالی طور پر یعنی بالقوۃ القریبہ مطلوب کے ساتھ واجب ہے جیسا کہ مسائل ہندسہ میں اسے ذکر کیا گیا۔ اس پر یہ عرض ہے کہ مجملا غیر متناہی امور کا ادراک نفس کے لیے محال نہیں ہے، ہاں بالفعل اور مفصلا غیر متناہی امور کا ادراک نفس کے لیے محال ہیں لہٰذا یہ ہوسکتا ہے کہ غیر متناہی امور نفس کو بالفعل غیر متناہی زمانے میں حاصل ہوں، اور وہ امور حصول مطلوب کے وقت بالقوۃ حاصل ہوں نیز جس طرح یہ ہوسکتا ہے کہ حصول مطلوب کے وقت وہ امور بالفعل حاصل نہ ہوں، یوں ہی یہ بھی جائز ہے کہ بالقوۃ القریبہ بھی حاصل نہ ہوں، لہٰذا اس جواز کی نفی پر دلیل در کار ہے۔

مجوزہ جواب پر ایک سوال اور اس کے دو جواب

فان قلت..................... هذا الجواز من دليل

تشریح: اس حاشیہ میں سید السند نے شارح کی طرف سے سائل پر ایک اعتراض اور معترض کی طرف سے اس اعتراض کے دو جوابات ذکر فرمائے ہیں، سوال کی تقریر یہ ہے۔

سوال: امور معلومہ کا علم مطلوب کے ساتھ بالفعل اور بالتفصیل اجتماع واجب وضروری نہیں۔ ''تاہم بالقوۃ اور بالاجمال'' امور معلومہ کا علم مطلوب کے ساتھ اجتماع ضروری ہے، لہٰذا تسلسل کے طریقے پر حصول مطلوب سے

بیک وقت غیر متناہی امور کا استحضار ضرور لازم آئے گا۔

جواب: (ا)۔نفس کا "بالاجمال اور بالقوۃ" غیر متناہی امور کا استحضار کرنا محال نہیں ، محال صرف "دفعۃ واحدۃ" بالتفصیل غیر متناہی امور کا استحضار ہے، لہٰذا ایسا ہو سکتا ہے کہ نفس غیر متناہی زمانے میں "بالفعل وبالتفصیل "غیر متناہی امور کا استحضار کرے اور حصول مطلوب کے وقت ان امور کا علم تفصیلی نہ ہوا اجمالی ہو۔اور جب ایسا ہے تو تسلسل کے طریقے پر اکتساب کی صورت میں امور غیر متناہیہ کا استحضار "دفعۃ واحدۃ" لازم نہیں آئے گا لہٰذا "ان عنیتم" سے جو اعتراض ذکر کیا ہے وہ برقرار ہے۔

(۲): جب یہ ہو سکتا ہے کہ غیر متناہی امور بالفعل مطلوب کے حصول کے وقت حاصل نہ ہوں تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "بالقوۃ اور اجمالا" بھی حصول مطلوب کے وقت حاصل نہ ہوں، اس جواز کی نفی پر کوئی دلیل نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو تسلسل کے طریقے پر حصول مطلوب سے بیک وقت غیر متناہی امور کا استحضار لازم نہیں آئے گا۔ لہٰذا بطریق تسلسل اکتساب ممکن ہے، اس پوری بحث کا حاصل وخلاصہ یہ ہے کہ "ان عنیتم" سے جو اعتراض کیا گیا ہے وہ اب بھی اپنے حال پر برقرار ہے، اور مدعی کی دلیل تام نہیں ،دلیل کی تمامیت کے لیے ضروری ہے کہ وہی دلیل بیان کی جائے جسے شارح نے بیان فرمایا ہے، یعنی یہ کہا جائے کہ یہ دلیل حدوث نفس پر مبنی ہے اور اعتراض "قدم نفس" پر مبنی ہے لہٰذا اعتراض ساقط ہے دلیل تام ہے۔

قطبی: هٰذَاالدَّلِيْلُ مَبْنِيٌّ عَلٰى حُدُوْثِ النَّفْسِ.

میر قطبی: قَدْ يُتَوَهَّمُ عَدَمُ ابْتِنَائِهٖ عَلَيْهِ لِاَنَّ النَّاظِرَ لِتَحْصِيْلِ الْمَطْلُوْبِ اِذَا تَوَجَّهَ اِلَيْهِ فَلاَ بُدَّ اَنْ يَحْصُلَ عِنْدَهُ بَعْدَ مَا قَصَدَ اِلَيْهِ وَقَبْلَ اَنْ يَحْصُلَ لَهُ جَمِيْعُ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ مِنَ الْعُلُوْمِ وَالْاِدْرَاكَاتِ وَذَالِكَ زَمَانٌ مُتَنَاهٍ يَمْتَنِعُ اَنْ يَحْصُلَ فِيْهِ اُمُوْرٌ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ وَفَسَادُهُ ظَاهِرٌ لِاَنَّ حُصُوْلَ الْمَطْلُوْبِ بِطَرِيْقِ التَّسَلْسُلِ يَسْتَلْزِمُ اَنْ يَكُوْنَ تِلْكَ الْاُمُوْرُ حَاصِلَةً لَهٗ فِيْ نَفْسِهٖ وَلَوْ كَانَتْ مُتَعَاقِبَةً فِيْ اَزْمِنَةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَاَمَّا اِذَا تَوَجَّهَ اِلٰى تَحْصِيْلِ الْمَطْلُوْبِ بِالنَّظَرِ فَلاَ يَجِبُ عَلَيْهَا اِلَّا مُلَاحَظَةُ مَا هُوَ مَبَادٍ قَرِيْبَةٌ لَهٗ لِيَتَمَكَّنَ مِنَ النَّظَرِ وَاَمَّا مُلَاحَظَةُ الْمَبَادِى الْبَعِيْدَةِ فَلاَ.

نَعَمْ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ قَدْ حَصَلَ لَهٗ قَبْلَ ذَالِكَ تِلْكَ الْمَبَادِى الْبَعِيْدَةُ وَالْاَفْكَارُ الْوَاقِعَةُ فِيْهَا لِيُتَصَوَّرَ حُصُوْلَ الْمَبَادِى الْقَرِيْبَةَ لَهٗ هٰذَا وَالْاَوْلىٰ اَنْ يُقَالَ لَيْسَ جَمِيْعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ نَظَرِيًّا لِاَنَّ بَعْضَ التَّصَوُّرَاتِ كَتَصَوُّرِ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُوْدَةِ وَاَمْثَالِهِمَا وَبَعْضُ التَّصْدِيْقَاتِ كَالتَّصْدِيْقِ بِاَنَّ النَّفْىَ وَالْاِثْبَاتَ لَا يَجْتَمِعَانِ وَلَا يَرْتَفِعَانِ وَبِاَنَّ الْكُلَّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ وَنَظَائِرُهُمَا حَاصِلَةٌ لَنَا بِلَا نَظَرٍ وَّ اكْتِسَابٍ.

ترجمہ: کبھی کبھی یہ وہم ہوتا ہے کہ یہ دلیل حدوث نفس پر مبنی نہیں ہے کیوں کہ ناظر جب حصول مطلوب کے لیے اس کی طرف متوجہ ہو تو ضروری ہے کہ قصد کے بعد حصول مطلوب سے پہلے وہ تمام علوم و ادراکات اسے حاصل ہوں جو مطلوب کا موقوف علیہ ہیں، اور "بعد قصد قبل حصول کا زمانہ" ایک متناہی زمانہ ہے جس میں غیر متناہی امور کا حاصل ہونا محال ہے، اور اس وہم کا فساد ظاہر و عیاں ہے کیوں کہ بطور تسلسل حصول مطلوب صرف اس امر کو مستلزم ہے کہ جو امور مطلوب کا موقوف علیہ ہیں وہ نفس میں حاصل ہوں اگر چہ پے در پے ہوں اور غیر متناہی زمانے میں ہوں، ہاں حصول مطلوب کے وقت صرف مبادی قریبہ کا ذہن میں حاضر ہونا ضروری ہے، تاکہ ناظر نظر و فکر کر سکے مبادی بعیدہ کا پیش نظر ہونا ضروری نہیں ہاں یہ ضروری ہے کہ حصول مطلوب کی طرف متوجہ ہونے سے پیشتر مبادی بعیدہ اور ان میں واقع ہونے والی حرکت فکریہ بھی حاصل ہو تاکہ مبادیِ قریبہ کا حصول ہو سکے، اور اولیٰ ہے کہ یہ کہا جائے کہ تمام تصورات و تصدیقات نظری نہیں کیونکہ بعض تصورات مثلاً حرارت و برودت اور ان دونوں کے مثل چیزیں اور بعض تصدیقات مثلاً: اس بات کی تصدیق کہ نفی و اثبات جمع نہیں ہو سکتے، اور اس امر کی تصدیق کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے وغیرہ تصدیقات ہم کو بغیر کسب و نظر کے حاصل ہوتے ہیں۔

امام تفتازانی پر سید السند کا رد

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں امام تفتازانی کا رد فرمایا ہے۔ امام موصوف کا خیال یہ ہے کہ یہ دلیل نفس کے حدوث پر مبنی نہیں ہے بلکہ نفس قدیم کے لیے بھی غیر متناہی امور کا استحضار محال ہے کیوں کہ مطلوب کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ بعد قصد قبل حصول اس کے تمام مبادی ذہن میں حاضر ہوں جن پر "علم مطلوب" کی تحصیل موقوف ہے اور یہ زمانہ محدود ہے، متناہی ہے جس میں از روئے عقل غیر متناہی امور کا استحضار ناممکن ہے اگر چہ

نفس قدیم ہو۔ لہٰذا یہ دلیل نفس کے حدوث پر مبنی نہیں بلکہ متناہی زمانے میں غیر متناہی امور کا استحضار محال ہونے پر مبنی ہے، سید السند اس خیال کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں اس نظریہ کا فساد ظاہر و عیاں ہے کیوں کہ مطلوب کے حصول کے دو طریقے ہیں۔ ا۔ تسلسل کا طریقہ، ۲۔ نظر و فکر کا طریقہ تسلسل کے طریقے پر حصول مطلوب کے لیے ضروری ہے کہ پہلے وہ تمام امور غیر متناہیہ حاصل ہوجائیں جن پر علم مطلوب کا حصول موقوف ہے، اگرچہ پے در پے غیر متناہی متناہی زمانے میں حاصل ہوں، کیوں کہ غیر متناہی امور کا حصول غیر متناہی زمانے میں ہوسکتا ہے، یہ ضروری نہیں کہ تمام موقوف علیہ امور "دفعة واحدة" حاصل ہوں یا ایک مقرر و محدود زمانے میں حاصل ہوں اور ظاہر ہے کہ غیر متناہی زمانے میں غیر متناہی امور کا استحضار نفس حادث کے لیے محال ہے نفس قدیم کے لیے محال نہیں۔

اور بطریق نظر و فکر تحصیل مطلوب کی طرف متوجہ ہونے کے وقت صرف مبادی قریبہ کا ذہن میں حاضر ہونا ضروری ہے تاکہ ناظر نظر و فکر کرسکے، مبادی بعیدہ کا اس وقت استحضار ہونا ضروری نہیں لہٰذا یہ کہنا کہ "بعد قصد قبل حصول" ان تمام علوم وادراکات کا حاصل ہونا ضروری ہے جو علم مطلوب کا موقوف علیہ ہیں ہرگز درست نہیں ہے، ہاں تحصیل مطلوب کی طرف توجہ سے پیشتر مبادی بعیدہ اور ان میں واقع ہونے والی فکروں کا حاصل ہونا ضروری ہے لیکن اس لیے نہیں کہ مبادی بعیدہ پر علم مطلوب کا حصول موقوف ہے بلکہ اس لیے ضروری ہے تاکہ اس کے ذریعہ مبادی قریبہ کا حصول ہوسکے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ تحصیل بطور تسلسل ہو یا بطور فکر و نظر دونوں صورت میں "تمام علوم و ادراکات" کا متناہی زمانے میں حاصل ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا یہ دعوی کرنا کہ مصنف کی دلیل نفس کے حدوث پر مبنی نہیں ہے باطل ہے۔

تمام تصورات و تصدیقات کے نظری نہ ہونے پر سید السند کی دلیل

{ والاولی ....بلانظر واکتساب }

محشی حاشیہ کے اس حصے میں یہ فرماتے ہیں کہ تمام تصورات کے نظری نہ ہونے پر شارح ـــــ نے جو دلیل پیش کی ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ پہلے نفس کو حادث ثابت کیا جائے نیز اس دلیل پر اعتراض وارد ہوتا ہے اس کا جواب دینا پڑتا ہے جس سے بحث کافی طویل ہوجاتی ہے، اس طوالانی بحث سے بچنے کے لیے بہتر یہ ہے کہ ماتن و شارح کی ذکر کردہ دلیل پیش نہ کرکے یہ دلیل پیش کی جائے کہ تمام تصورات و تمام تصدیقات نظری نہیں ہیں اس لیے کہ بعض تصورات ہم کو بغیر نظر و فکر کے حاصل ہیں مثلا: حرارت و برودت کا تصور، یوں ہی بعض تصدیقات بغیر نظر و فکر کے حاصل ہیں مثلا: اس بات کی تصدیق کہ نفی و اثبات دونوں ایک ساتھ نہ جمع ہوسکتے ہیں نہ مرتفع ہوسکتے

ہیں، اور اس بات کی تصدیق کہ کل جز سے بڑا ہے، اور جب بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہیں بغیر فکر و نظر کے حاصل ہیں، تو ثابت ہوا کہ تمام تصورات و تمام تصدیقات نظری ہیں نہ بدیہی ہیں، بلکہ بعض تصورات و تصدیقات نظری ہیں اور بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہیں۔ اس دلیل کے اولی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مصنف کی دلیل اس بات کے ثبوت پر موقوف ہے کہ تصور سے تصدیق کا اکتساب محال ہے اور دلیل سے اس بات کا اثبات بہت مشکل ہے، نیز اس دلیل کی صحت اس پر بھی موقوف ہے کہ پہلے نفس کا حدوث ثابت کیا جائے جب کہ محشی کی پیش کردہ دلیل نہایت واضح اور آسان ہونے کے ساتھ ان چیزوں میں سے کسی پر موقوف نہیں ہے۔

قطبی: اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ جَمِیْعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِیْقَاتِ

میر قطبی: یَعْنِیْ اَنَّ التَّصَوُّرَاتِ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ کُلُّهَا بَدِیْهِیًّا اَوْ کُلُّهَا نَظَرِیًّا اَوْ یَکُوْنُ بَعْضُهَا نَظَرِیًّا وَبَعْضُهَا بَدِیْهِیًّا وَقَدْ بَطَلَ الْقِسْمَانِ الْاَوَّلَانِ فَتَعَیَّنَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ وَکَذَالِكَ حَالُ التَّصْدِیْقَاتِ لَا یَخْلُوْ عَنْ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ الثَّلٰثِ فَانْدَفَعَ مَا یُقَالُ مِنْ اَنَّ الْاَقْسَامَ تِسْعَةٌ حَاصِلَةٌ مِنْ ضَرْبِ اَقْسَامِ التَّصَوُّرَاتِ فِیْ اَقْسَامِ التَّصْدِیْقَاتِ وَلَمَّا کَانَتِ التَّصَوُّرَاتُ وَالتَّصْدِیْقَاتُ اُمُوْرًا مَوْجُوْدَةً لَمْ یَتَّجِهْ اَنْ یُّقَالَ جَازَ اَنْ لَایَکُوْنَ شَیْءٌ مِّنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِیْقَاتِ بَدِیْهِیًّا وَلَا نَظَرِیًّا فَاِنَّ النَّظَرِیَّ بِمَعْنٰی اللَّابَدِیْهِیِّ وَجَازَ اَنْ لَا یَکُوْنَ شَیْءٌ مِّنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِیْقَاتِ بَدِیْهِیًّا وَلَا لَا بَدِیْهِیًّا کَزَیْدِ الْمَعْدُوْمِ فَاِنَّهٗ لَیْسَ کَاتِبًا وَلَا لَا کَاتِبًا۔

ترجمہ: یعنی تصورات یا تو سب کے سب بدیہی ہوں گے یا سب کے سب نظری ہوں گے یا بعض نظری ہوں گے اور بعض بدیہی ہوں گے، پہلی دو قسمیں باطل ہیں تو تیسری قسم متعیّن ہو گئی، اور یہی حال تصدیقات کا ہے۔ اس تقریر سے وہ اعتراض دفع ہو گیا جسے بعض لوگ یہاں پیش کرتے ہیں وہ یہ کہ تصورات کی قسموں کو تصدیقات کی قسموں میں ضرب دینے سے کل ۹ قسمیں حاصل ہوتی ہیں، اور چوں کہ تصورات و تصدیقات وجودی چیزیں ہیں اس لیے یہاں یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کہ ہو سکتا ہے کہ بعض تصورات و تصدیقات نہ نظری ہوں نہ بدیہی ہوں کیوں

کہ نظری کا معنی ہے لابدیہی، ہاں یہ ہو سکتا ہے کچھ تصورات و تصدیقات "بدیہی" اور "لابدیہی" دونوں نہ ہوں مثلاً "زید معدوم" کہ وہ نہ کاتب ہے نہ لاکاتب۔

تصور و تصدیق کے بدیہی و نظری ہونے میں احتمال عقلی

تشریح: سید السند اس حاشیہ میں یہ فرماتے ہیں کہ شرح کی مذکورہ عبارت میں مصنف نے تصورات اور تصدیقات کو ایک سیاق میں جمع کر کے دونوں پر ایک ساتھ حکم لگایا ہے لیکن مقصود دونوں پر علاحدہ علاحدہ حکم لگانا ہے، اور یہ بتانا ہے کہ تصور میں بدیہی اور نظری ہونے کے اعتبار سے احتمال عقلی تین ہیں (۱) تمام تصورات بدیہی ہیں۔ (۲) تمام تصورات نظری ہیں، (۳) بعض تصورات نظری ہیں اور بعض بدیہی ہیں۔ اسی طرح تصدیق میں بھی تین احتمال ہیں (۱) تمام تصدیقات بدیہی ہیں (۲) تمام تصدیقات نظری ہیں (۳) بعض تصدیقات نظری ہیں اور بعض بدیہی ہیں ۔ اور تصور و تصدیق دونوں میں اول الذکر دو صورتیں باطل ہیں تو تیسری کا حق ہونا متعیّن ہو گیا۔ الحاصل تصور میں بدیہی اور نظری ہونے کے اعتبار سے احتمال عقلی تین ہیں اول الذکر دو صورتیں باطل ہیں تو تیسری اور آخری متعیّن ہے یوں ہی تصدیق میں بدیہی اور نظری ہونے کے اعتبار سے تین احتمال ہیں اول الذکر دو باطل ہیں تو تیسرا حق ہے۔

امام تفتازانی کے نظریہ کا رد

(فاندفع ما یقال الی.................. اقسام التصدیقات)

سید السند حاشیہ کے اس حصے میں یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ شارح کی عبارت کی مذکورہ تقریر سے امام تفتازانی کا یہ قول باطل ہو جاتا ہے کہ تصورات و تصدیقات کی کل قسمیں ۹؍ ہیں اس طرح کہ وہ فرماتے ہیں کہ ماتن کے قول "بل البعض من کل منها بدیهی والبعض الآخر نظری" سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ بدیہی اور نظری ہونے کے اعتبار سے تصور و تصدیق کی تین قسمیں نہیں نو قسمیں ہیں اس طرح کہ تصور کی ہر قسم تصدیق کے ساتھ منضم ہو کر معتبر ہے اسی طرح تصدیق کی ہر قسم تصور کے ساتھ منضم ہو کر معتبر ہے تو تصور کی تین قسموں کو تصدیق کی تین قسموں میں ضرب دینے سے کل نو قسمیں پیدا ہو جاتی ہیں، وہ یہ ہیں۔

(۱)۔ کل تصورات نظری، کل تصدیقات نظری۔ (۲)۔ کل تصورات نظری، کل تصدیقات بدیہی۔ (۳)۔ کل تصورات نظری، بعض تصدیقات نظری اور بعض تصدیقات بدیہی ہیں۔ (۴)۔ کل تصورات بدیہی، کل تصدیقات نظری۔ (۵)۔ کل تصورات بدیہی، کل تصدیقات بدیہی۔ (۶)۔ کل تصورات بدیہی، بعض تصدیقات نظری، بعض

تصدیقات بدیہی۔(۷)۔بعض تصورات نظری، بعض بدیہی، کل تصدیقات نظری۔(۸)۔بعض تصورات نظری، بعض بدیہی، کل تصدیقات بدیہی۔(۹)۔بعض تصورات نظری، بعض بدیہی، اور بعض تصدیقات نظری، بعض تصدیقات بدیہی۔

سید السند کی درج بالا تقریر سے یہ قول یوں باطل ہو جاتا ہے کہ ان کی تقریر سے جب یہ بات روشن ہوگئی کہ ماتن نے اختصار کے پیش نظر اگرچہ عبارت میں تصور اور تصدیق دونوں کو ایک ساتھ جمع کر دیا ہے لیکن مقصود دونوں پر علاحدہ علاحدہ حکم لگانا ہے، تصور کی تمام قسموں کا تصدیق کی تمام قسموں میں ضرب مقصود نہیں ہے تو پھر تصور کی ہر قسم کو مع التصدیق معتبر ماننے کا کوئی جواز نہیں رہ جاتا ہے، لہٰذا امام تفتازانی کا مذکورہ قول باطل ہے۔

ولما كانت الی آخره: سے سید السند نے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے وہ اعتراض اور اس کا جواب درج ذیل ہے۔

اعتراض: تصور و تصدیق موجودات خارجیہ سے نہیں ہیں بلکہ موجودات ذہنیہ کے قبیل سے ہیں یہ ذہن میں موجود ہوتے ہیں خارج میں معدوم ہوتے ہیں اور جب یہ خارج میں معدوم ہوتے ہیں تو ایسا ہو سکتا ہے کہ بعض تصورات و تصدیقات نہ بدیہی ہوں نہ نظری ہوں اس لیے کہ یہاں نظری "لابدیہی" کے معنیٰ میں ہے اور جب موضوع خارج میں موجود نہ ہو تو اس سے ارتفاع نقیضین ہو سکتا ہے، جیسے: "زید" جب معدوم ہو تو اس سے کاتب اور اس کی نقیض لاکاتب دونوں کا ارتفاع ہو سکتا ہے اور جب "زید" معدوم سے "کاتب" اور "لاکاتب" دونوں کا ارتفاع ہو سکتا ہے تو "بدیہی" اور "لابدیہی" کا بھی ارتفاع ہو سکتا ہے، لہٰذا ایسا ہو سکتا کہ بعض تصورات و تصدیقات نہ بدیہی ہوں نہ نظری، لہٰذا ماتن و شارح کا صرف دو صورتیں بیان کرنا درست نہیں۔

جواب: علم کی بابت دو نظریہ ہیں ایک یہ ہے کہ علم ماہیات ذہنیہ میں سے ہے یہ محققین مناطقہ کا نظریہ ہے اس نظریہ کے اعتبار سے تصور و تصدیق موجودات ذہنیہ کے قبیل سے ہیں، دوسرا نظریہ یہ ہے کہ علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے اور نفسانی کیفیت خارج میں موجود ہوتی ہے لہٰذا تصور و تصدیق موجودات خارجیہ کے قبیل سے ہیں، یہ محشی اور دیگر مناطقہ کا نظریہ ہے اور مشہور ہے، اب تصور و تصدیق کو محققین کے مطابق موجود ذہنی مانیں یا عام مناطقہ کے مطابق موجود خارجی قرار دیں، دونوں صورت میں اس سے بداہت و نظریت کی نفی نہیں ہو سکتی اس لیے کہ امور موجودہ سے مطلقاً ارتفاع نقیضین نہیں ہو سکتا چاہے وہ موجود ذہنی ہو یا خارجی، رہا یہ سوال کہ پھر "زید" معدوم سے کاتب اور اس کی نقیض لاکاتب کا ارتفاع کیوں کر درست ہے جب کہ وہ بھی موجود ذہنی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ صفات دو طرح کی ہوتی ہیں۔ ایک وہ جو خارجی ہوتی ہیں اور موجودات خارجیہ کو عارض ہوتی ہیں، جیسے: کتابت و عدم کتابت وغیرہ۔ دوسری وہ صفت جو ذہنی ہوتی ہے اور موجودات ذہنیہ کو عارض ہوتی ہے، مثلاً بداہت و نظریت، اب

ملاحظہ فرمائیں کہ ''زید معدوم'' خارج میں معدوم ہوکر بھی ذہن میں موجود ہوتا ہے لہٰذا یہ ان صفات سے متّصف ہو سکتا ہے جو ذہنی اور عقلی ہیں، لہٰذا بداہت و نظریت سے متّصف ہوگا، اور ''کاتب'' و ''لا کاتب'' چوں کہ خارجی صفات و عوارض ہیں اس لیے ان سے وہی چیز متّصف ہو سکتی ہے جو خارج میں موجود ہو لہٰذا ''زید معدوم'' ''کاتب'' و ''لا کاتب'' سے متّصف نہیں ہو سکتا اس لیے زید معدوم سے کاتب اور اس کی نقیض ''لا کاتب'' کا ارتفاع ہو سکتا ہے لیکن اس پر قیاس کر کے بدیہی اور لابدیہی کا ارتفاع نہیں ہو سکتا۔ ''کاتب'' و ''لا کاتب'' کے ارتفاع کی صحت پر ''بدیہی'' و ''لابدیہی'' کے ارتفاع کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے باطل ہے، لہٰذا شارح کی تقسیم بدیہی، نظری کی طرف درست ہے آپ کا اعتراض فاسد ہے۔

قطبی: لِاَنَّ مَنْ عَلِمَ لُزُوْمَ اَمْرٍ لِآخَرَ

میر قطبی: اَوْرَدَ الدَّلِیْلَ عَلٰی اکْتِسَابِ التَّصْدِیْقَاتِ فَاِنَّهٗ اَمْرٌ مُحَقَّقٌ لاَ یَنْبَغِیْ لِاَحَدٍ اَنْ یَشُكَّ فِیْهِ بِخِلَافِ التَّصَوُّرَاتِ فَاِنَّ اکْتِسَابَهَا لاَ یَخْلُوْ عَنْ وُصْمَةِ الشُّبْهَةِ کَیْفَ وَقَدْ ذَهَبَ الْاِمَامُ اِلٰی اَنَّ التَّصَوُّرَاتِ کُلَّهَا بَدِیْهِیَّةٌ لَا یَجْرِیْ فِیْهَا اکتِسَابٌ وَفِی التَّمْثِیْلِ اَوْرَدَ مِثَالًا لِلتَّصَوُّرِ وَمِثَالًا لِلتَّصْدِیْقِ تَوْضِیْحًا.

ترجمہ: شارح نے تصدیقات کے اکتساب پر دلیل پیش کی کیوں کہ وہ ایک امر محقق ہے جس میں کسی کے لیے شک کی گنجائش نہیں بر خلاف تصورات کے کہ اس کا اکتساب شبہات و اختلاف سے خالی نہیں اور کیوں نہ ہو جب کہ امام رازی اس طرف گئے ہیں کہ تصورات سب کے سب بدیہی ہیں تصورات میں اکتساب جاری نہیں ہوتا، لیکن مسئلہ کی وضاحت کے پیش نظر ایک مثال تصور کی پیش کی ہے اور ایک تصدیق کی۔

تصور بدیہی سے تصور نظری کے اکتساب پر دلیل نہ پیش کرنے کی وجہ

تشریح: شارح اور ماتن دونوں نے یہ دعوی فرمایا ہے کہ بعض تصورات اور تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض تصورات و تصدیقات نظری ہیں جن کو بدیہی سے بطریق فکر و نظر حاصل کیا جاتا ہے، اس کے بعد تصدیق نظری کے تصدیق بدیہی سے حاصل ہونے کی دلیل پیش کی لیکن تصور بدیہی سے تصور نظری کے حصول پر دلیل پیش نہیں کی سید السند نے حاشیہ میں اس فرق کی وجہ بیان فرمائی ہے چناں چہ فرماتے ہیں کہ شارح نے تصدیق بدیہی سے

تصدیق نظری کے حصول پر دلیل پیش کی اور تصور بدیہی سے تصور نظری کے حصول پر کوئی دلیل پیش نہیں کی اس کی وجہ اور حکمت یہ ہے کہ تصدیق بدیہی سے تصدیق نظری کا حصول ایک امر ثابت محقق اور متعیّن ہے، اس میں کسی کو کسی طرح کا شک وشبہ نہیں ہے، اس کے بر خلاف تصور نظری کے تصور بدیہی سے حاصل ہونے میں بڑے شبہات ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ان شبہات و اختلافات کے ازالے کے لیے طویل بحث کی ضرورت پڑتی جو یقینا مبتدی طلبہ کے اذہان کے مناسب نہیں ہے یہاں تک کہ اسی طوالت اور ردوقدح سے بچنے کے لیے امام رازیؒ نے یہ قول فرمایا کہ تمام تصورات بدیہی ہیں، ان میں اکتساب جاری ہی نہیں ہوتا، اس لیے تصور بدیہی سے تصور نظری کے حصول پر دلیل پیش نہیں کی البتہ مثال دونوں کی پیش کی جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوجاتا ہے کہ تصدیق کی طرح تصور نظری بھی تصور بدیہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔ پہلی مثال "حیوان ناطق" ہے کہ جب ہم حیوان اور ناطق کو اس طرح مرتب کریں کہ حیوان کو مقدم اور ناطق کو مؤخر کریں اور یوں کہیں "حیوان ناطق" تو اس سے ہم کو انسان کا علم ہوجاتا ہے۔ دوسری مثال "العالم متغیر و کل متغیر حادث" ہے اس سے ہمیں حدوث عالم کی تصدیق حاصل ہوتی ہے۔ "حیوان ناطق" تصور میں جریان فکر کی مثال ہے اور "العالم متغیر و کل متغیر حادث" تصدیق میں جریان فکر کی مثال ہے پس ان مثالوں سے دونوں قسموں میں جریان فکر اور دونوں کی ضرورت ثابت ہوجاتی ہے۔

قطبی: بِحَيْثُ يُطْلِقَ عَلَيْهَا اِسْمُ الْوَاحِدُ ...
میر قطبی: اَيِ الْاِسْمُ الَّذِيْ هُوَ الْوَاحِدُ فَالْاِضَافَةُ بَيَانِيَّةٌ.

ترجمہ: یعنی وہ اسم جو کہ واحد ہے لہٰذا اضافت بیانیہ ہے۔

ترتیب کی تعریف پر ایک شبہ کا ازالہ

تشریح: ترتیب اصطلاحی کی تعریف میں ایک لفظ "اسم الواحد" آیا ہے اس سے ایک وہم ہوتا ہے محشی نے اس حاشیہ میں اسی وہم کا ازالہ فرمایا ہے وہم اور اس کا جواب درج ذیل ہے۔

وہم: "یطلق علیها اسم الواحد" کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ جن اشیا کو مرتب کیا گیا ہے ان میں سے ایک کا نام کل کے مقابلے میں بولا جانے لگتا ہے حالاں کہ ترتیب کے مفہوم میں یہ چیز معتبر نہیں لہٰذا ترتیب کی تعریف میں یطلق علیہ "اسم الواحد" کا اعتبار بھی درست نہیں۔

ازالہ: سید السند فرماتے ہیں یہ اضافت بیانیہ ہے جس میں موصوف کو صفت کی طرف مضاف کردیا گیا ہے

اب عبارت کا مفہوم یہ ہوا کہ چند اشیا کو اس طرح یکجا کر دینا کہ ان کے مجموعے پر ایک اسم بولا جانے لگے، یہ مراد نہیں کہ ان اشیا میں سے ایک کا نام کل پر بولا جانے لگے اور جب اس کا مفہوم یہ ہے تو مذکورہ وہم کی بھی گنجائش نہیں۔

قطبی: وَ يَكُوْنُ لِبَعْضِهَا نِسْبَةٌ اِلٰى بَعْضٍ بِا لتَّقَدُّمِ وَالتَّاَخُّرِ.

میر قطبی: هٰذَا دَاخِلٌ فِيْ مَفْهُوْمِ التَّرْتِيْبِ اصْطِلَاحًا وَمُنَاسِبٌ لِلْمَعْنٰى اللُّغْوِيِّ وَاَمَّا التَّالِيْفُ فَهُوَ جَعْلُ الْاَشْيَاءِ الْمُتَعَدِّدَةِ بِحَيْثُ يُطْلَقُ عَلَيْهَا اِسْمُ الْوَاحِدِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ فِيْ مَفْهُوْمِهِ النِّسْبَةُ بِالتَّقَدُّمِ وَالتَّاَخُّرِ وَالتَّرْكِيْبُ يُرَادِفُ التَّالِيْفَ.

ترجمہ: یہ ترتیب اصطلاحی کے مفہوم میں داخل ہے اور معنی لغوی کے مناسب ہے رہ گئی تالیف تو وہ چند اشیا کو اس طرح یکجا کر دینا ہے کہ ان پر اسم واحد کا اطلاق ہونے لگے اس کے مفہوم میں تقدم و تاخر کی نسبت معتبر نہیں ہے اور ترکیب تالیف کا مترادف ہے۔

ترتیب، تالیف اور ترکیب کے درمیان فرق

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں ترتیب اصطلاحی کی قیدوں کی تعداد اور فائدہ بیان فرمایا ہے پھر ترتیب، تالیف اور ترکیب کے درمیان فرق واضح کیا ہے چناں چہ فرماتے ہیں "و یکون لبعضها نسبة الی البعض الآخر" یہ ترتیب کی تعریف کا دوسرا جزاور اس کے مفہوم میں داخل ہے یعنی اجزا میں سے بعض کا بعض سے مقدم اور بعض کا مؤخر ہونا ترتیب کے مفہوم کا دوسرا جز ہے جب کہ "جعل الاشياء المتعددة بحيث اطلق عليها اسم الواحد" پہلا جز ہے، جس کا ذکر سابق میں ہو چکا ہے، دونوں اجزا کو ملا لیا جائے تو ترتیب کی درج ذیل تعریف سامنے آتی ہے۔

ترتیب: چند اشیا کو اس طرح یکجا کر دینا کہ سب کے مجموعے پر ایک اسم کا اطلاق ہونے لگے، اور بعض اجزا بعض سے مقدم ہوں اور بعض مؤخر ہوں۔

تالیف: تالیف کا مفہوم ہے چند چیزوں کو اس طرح یکجا کر دینا کہ ان سب پر ایک اسم کا اطلاق ہونے لگے۔

ترتیب و تالیف کی درج بالا تعریف پیش نظر فرمائیں تو ان دونوں کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے اس طرح کہ اجزا میں سے بعض کا بعض سے مقدم ہونا اور بعض کا مؤخر ہونا ترتیب اصطلاحی اور لغوی دونوں میں معتبر ہے، اور تالیف کے مفہوم میں اجزا کے تقدم و تاخر کی نسبت معتبر نہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ از روئے مفہوم تالیف عام ہے اور

ترتیب خاص ہے، ہاں! مجازاً کبھی کبھی ترتیب و تالیف کا اطلاق ایک دوسرے کے مفہوم پر بھی ہوتا ہے، اور ترکیب، تالیف کا مترادف ہے، لہٰذا ترکیب بھی ترتیب سے عام ہے۔

قطبی: وَاِنَّمَا اعْتَبَرَ الْجَهْلَ فِيْ الْمَطْلُوْبِ

میر قطبی: مَبَادِي الْمَطْلُوْبِ لَا بُدَّ اَنْ تَكُوْنَ مَعْلُوْمَةً اَيْ حَاصِلَةً لِيُتَصَوَّرَ التَّرَتِيْبُ فِيْهَا فَلِذَالِكَ قَالَ تَرْتِيْبُ اُمُوْرٍ مَعْلُوْمَةٍ اَمَّا الْمَطْلُوْبُ فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَا يَكُوْنَ مَعْلُوْمًا وَحَاصِلًا مِنَ الْوَجْهِ الَّذِيْ يُطْلَبُ بِالنَّظَرِ تَحْصِيْلُهٗ وَاِنْ وَجَبَ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْمًا بِوَجْهٍ آخَرَ حَتّٰى يُمْكِنَ طَلَبُهٗ بِالْاِخْتِيَارِ.

ترجمہ: مطلوب کے مبادی کا معلوم ہونا ضروری ہے تاکہ ان کے درمیان ترتیب متصور ہوسکے، اس لیے شارح نے فرمایا۔ "ترتیب امور معلومہ" رہ گیا مطلوب تو اس کے لیے مناسب یہ ہے کہ اس جہت سے معلوم نہ ہو جس جہت سے بذریعہ نظر اس کی تحصیل مطلوب ہے اگرچہ یہ ضروری ہے کہ کسی اور جہت سے معلوم ہو تاکہ بالاختیار اس کی طلب ہوسکے۔

مطلوب کا من وجہ مجہول ہونا ضروری ہے

تشریح: شارح نے فکر کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: "هُوَ تَرْتِيْبُ اُمُوْرٍ مَعْلُوْمَةٍ لِلتَّادِّيْ اِلَى الْمَجْهُوْلِ" پھر "تَّادِّيْ اِلَى الْمَجْهُوْلِ" کی قید لگانے کی وجہ بیان فرمائی کہ "مطلوب میں جہل اس لیے معتبر ہے کہ معلوم کا علم حاصل کرنا محال ہے۔ سید السند اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں اس مقام پر دو چیزیں ہیں۔ (۱) مطلوب کے مبادی۔ (۲) نفس مطلوب۔ مبادی مطلوب کا علم ضروری اور لازم ہوتا ہے تاکہ ان کے درمیان ترتیب جاری کی جاسکے، مبادی معلوم نہیں ہوں گے تو ان کو مرتب نہیں کیا جاسکے گا اور جب مبادی مرتب نہیں ہو سکیں گے تو ترتیب وجود میں نہیں آپائے گی تو مطلوب تک رسائی بھی نہیں ہوگی، اسی معنی کی طرف اشارہ کرنے کے لیے شارح نے فرمایا "ترتیب امور معلومہ" "ترتیب امور" نہ فرمایا، اور رہا عین مطلوب تو اس کا من وجہ مجہول ہونا اور من وجہ معلوم ہونا دونوں ضروری ہے اس طرح کہ جس جہت سے مطلوب کی تحصیل مقصود ہے اس جہت سے مطلوب کا مجہول ہونا بھی ضروری ہے، ورنہ تحصیل حاصل لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور اس جہت کے علاوہ کسی اور

جہت سے اس کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے تا کہ مجہول مطلق کی تحصیل لازم نہ آئے اور بالاختیار اسے حاصل کیا جا سکے ،حاصل کلام یہ کہ شارح کے ارشاد "تادی الی المجھول" میں مجہول سے من کل الوجوہ مجہول مراد نہیں بلکہ مجہول من وجہ مراد ہے جو اوپر مذکور ہوا۔

قطبی: اَمَّا الْمَجْهُوْلُ التَّصَوُّرِیُّ فَاكْتِسَابُهُ مِنَ الْاُمُوْرِ التَّصَوُّرِیَّةِ.

میر قطبی: يَعْنِيْ اَنَّ طَرِيْقَ اكْتِسَابِ التَّصَوُّرِ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَطَرِيْقَ اكْتِسَابِ التَّصْدِيْقِ مِنَ التَّصْدِيْقَاتِ مَعْلُوْمَانِ وَاَمَّا طَرِيْقُ اِكْتِسَابِ التَّصَوُّرِ مِنَ التَّصْدِيْقَاتِ اَوْ بِالْعَكْسِ فَمِمَّا لَمْ يَتَحَقَّقْ وُجُوْدُهٗ وَاِنْ لَمْ يَقُمْ بُرْهَانٌ اَيْضاً عَلٰى امْتِنَاعِهٖ .

ترجمہ: یعنی تصورات سے تصور کے اکتساب کا طریقہ اور تصدیقات سے تصدیق کے اکتساب کا طریقہ معلوم ہے رہ گیا تصور کا تصدیق سے اکتساب یا تصدیق کا تصور سے اکتساب تو یہ امر اب تک وجود میں نہ آسکا اگرچہ اس کے محال ہونے پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں۔

مروجہ طریقِ اکتساب صرف دو ہیں

تشریح: شارح نے دعوی فرمایا کہ مجہول تصوری کا اکتساب معلوم تصوری سے ہوتا ہے اور مجہول تصدیقی کا حصول معلوم تصدیقی سے ہوتا ہے، اس پر سوال اٹھتا ہے کہ آخر شارح نے طریق اکتساب دو ہی کیوں بیان فرمائے طریق اکتساب ان دو کے علاوہ اور بھی تو ہو سکتے ہیں ، مثلا مجہول تصوری کا اکتساب معلوم تصدیقی سے ہو اور مجہول تصدیقی کا حصول معلوم تصوری سے ہو، سید السند نے حاشیہ میں اسی سوال مقدر کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں اکتساب کے وہ طریقے بیان کرنا مقصود ہے جو عام طور سے معلوم اور رائج ہیں اور معلوم تصوری سے مجہول تصوری کے اکتساب کا طریقہ، اور معلوم تصدیقی سے مجہول تصدیقی کے اکتساب کا طریقہ، یہ دو طریقے ایسے ہیں جو عام طور سے رائج اور قطعی طور پر معلوم و محقق ہیں اس لیے صرف ان دو طریقوں کو بیان فرمایا رہ گیا مجہول تصوری کا اکتساب معلومات تصدیقیہ سے یا مجہول تصدیقی کا اکتساب معلومات تصوریہ سے ،تو یہ دو طریقے ایسے ہیں جن سے اکتساب محال ہونے ہونے پر تو کوئی دلیل موجود نہیں ہے لیکن اب تک اس طریقے سے اکتساب معرض وجود میں نہیں آسکا ہے، لہٰذا ان کو بیان کرنے کی بھی ضرورت محسوس نہیں کی۔

قطبی :عَلٰی الْعِلَلِ الْاَرْبَعِ.

میر قطبی : كُلُّ مُرَكَّبٍ صَادِرٍ عَنْ فَاعِلٍ مُخْتَارٍ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ عِلَّةٍ مَادِّيَّةٍ وَعِلَّةٍ صُوْرِيَّةٍ وَهُمَا دَاخِلَتَانِ فِيْهِ وَمِنْ عِلَّةٍ فَاعِلِيَّةٍ وَعِلَّةٍ غَائِيَّةٍ وَهُمَا خَارِجَتَانِ عَنْهُ وَقَدْ يُعَرَّفُ الشَّيْءُ بِالْقِيَاسِ اِلٰى عِلَّةٍ وَاحِدَةٍ اَوْ عِلَّتَيْنِ اَوْ ثَلَاثِ عِلَلٍ فَاِذَا عُرِّفَ بِالْاَرْبَعِ كَانَ ذَالِكَ اَكْمَلَ مِنْ بَاقِي الْاَقْسَامِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ مِنَ التَّعْرِيْفِ بِالْعِلَلِ اَنْ يَّكُوْنَ هِيَ بِنَفْسِهَا مُعَرِّفَةً لِاَنَّهَا مُبَايِنَةٌ لِلْمَعْلُوْلِ بَلِ الْمُرَادُ اَنَّهُ يُوْخَذُ لِلْمَعْلُوْلِ بِالْقِيَاسِ اِلٰى الْعِلَلِ مَحْمُوْلَاتٌ عَلَيْهِ فَيُعَرَّفُ بِهَا وَمَا ذَكَرَهُ مِنْ اَنَّ فَاعِلَ النَّظَرِ هُوَ الْمُرَتِّبُ النَّاظِرُ وَاَنَّ غَايَتَهُ هُوَالتَّأَدِّيْ اِلٰى الْمَجْهُوْلِ فَهُوَ قَوْلٌ تَحْقِيْقِيٌّ وَاَمَّا اَنَّ الْاُمُوْرَ الْمَعْلُوْمَةَ مَادِّيَّةٌ وَاَنَّ الْهَيْئَةَ الْعَارِضَةَ لِتِلْكَ الْاُمُوْرِ صُوْرِيَّةٌ فَهُوَ قَوْلٌ عَلٰى سَبِيْلِ التَّشْبِيْهِ لِاَنَّ النَّظَرَ مِنَ الْاَعْرَاضِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالْمَادَّةُوَالصُّوْرَةُ اِنَّمَا تَكُوْنَانِ لِلْاَجْسَامِ .

ترجمه: ہر مرکب جو فاعل مختار سے صادر ہو اس کے لیے علت مادی، علت صوری علت فاعلی، اور علت غائی ضروری ہیں ، علت مادی اور علت صوری مرکب کا جزو داخل ہوتی ہیں ، علت فاعلی، اور علت غائی مرکب سے خارج ہوتی ہیں ، اور کبھی کبھی شئی کی تعریف اس انداز سے کی جاتی ہے کہ وہ تعریف ایک علت یا دو علت یا تین علت پر مشتمل ہوتی ہے، اور جب اس طرح تعریف کی جائے کہ وہ چار علتوں پر مشتمل ہو تو وہ تعریف دیگر تعریفوں کی بہ نسبت کامل و مکمل ہوتی ہے ، واضح رہے کہ "تعریف بالعلل" سے یہ مراد نہیں کہ علتیں بعینہ معرف واقع ہوں کیوں کہ علتیں معلول کے مبائن ہوتی ہیں ، بلکہ مراد یہ ہے کہ معلول کے لیے ایسے محمولات اختیار کیے گئے ہوں جو ان علتوں پر مشتمل ہوں، اس طرح ان علتوں کے ذریعہ تعریف کی گئی ہو، اور شارح نے جو یہ فرمایا کہ نظر کی علت فاعلی "مرتب ناظر" اور علت غائی "تادی الی المجهول" ہے تو یہ اطلاق حقیقی ہے، اور رہا امور معلومہ کو علت مادی اور امور معلومہ کو عارض ہونے والی ہیئت کو علت صوری کہنا تو یہ اطلاق مجازی اور بطور تشبیہ ہے ، اس واسطے کہ فکر و نظر یہ نفس کے اعراض میں سے ہیں جب کہ مادہ اور صورت یہ دونوں اجسام کے لیے ہوتے ہیں۔

تعریف کا چار علتوں پر اشتمال باعث کمال ہے

تشریح: شارح نے فکر کی تعریف کو چار علتوں پر مشتمل مانا اور چاروں علتوں پر اشتمال کو اس تعریف کی "خوبی" اور "نکتہ" قرار دیا ہے۔ سید السند نے حاشیہ میں تین چیزیں بیان فرمائی ہیں (۱) چار علتوں پر اشتمال خوبی کیسے ہے۔ (۲) تعریف بالعلل کا مفہوم کیا ہے (۳) چاروں علتوں کا اطلاق حقیقی ہے یا مجازی ہے۔ ان تینوں امور کی وضاحت سے قبل علل اربع کی تعریف ذہن نشین فرمالیں۔

علتِ مادّی: شئ کی علامتِ مادّی وہ چیز ہوتی ہے جس سے شئ کی ترکیب ہوتی ہے، مثلاً: تخت کے لیے لکڑی، دیوار کے لیے اینٹ۔

علتِ فاعلی: شئ کی علتِ فاعلی وہ شخص ہوتا ہے جو اسے بنائے، تیار کرے، مثلاً: تخت کے لیے بڑھئی۔

علتِ صوری: اجزا کو باہم مرکب کرنے سے جو صورت پیدا ہوتی ہے وہ شے کی علتِ صوری ہوتی ہے، مثلاً لکڑی جوڑنے سے تخت کی جو صورت سامنے آتی ہے وہ تخت کی علتِ صوری ہے۔

علتِ غائی: جس مقصد اور غرض کی تحصیل کے لیے شئ کی ترکیب ہو وہ اس کی علتِ غائی ہے، مثلاً تخت بنانے سے مقصود اس پر بیٹھنا ہے۔

چار علتوں پر اشتمال خوبی کیسے ہے: اس کی وضاحت کرتے ہوئے محشی فرماتے ہیں کہ چار علتوں پر مشتمل ہونا اس تعریف کی خوبی اس طرح ہے کہ ہر وہ مرکب جو کسی فاعل مختار سے صادر ہو اس کے لیے چار علتیں درکار ہوتی ہیں، وہ مرکب موجود ذہنی ہو یا خارجی (۱) علت مادی (۲) علت صوری (۳) علت فاعلی (۴) علت غائی، اول الذکر دو علتیں مرکب کا جزو داخل ہوتی ہیں، اور آخر الذکر دو علتیں مرکب کی حقیقت سے خارج ہوتی ہیں، اور فکر کی تعریف بھی ایک مرکب چیز ہے تو اس کے لیے بھی چار علتیں درکار ہیں، پھر جب تعریف کی جاتی ہے تو کوئی تعریف ایک علت پر مشتمل ہوتی ہے۔ مثلاً "السریر مصنوع للنجار" اور کوئی تعریف دو علتوں پر مشتمل ہوتی ہے، مثلاً "السریر مرکب من الخشبة" اور کوئی تعریف تین علتوں پر مشتمل ہوتی ہے، مثلاً: "السریر مرکب من الخشب مصنوع النجار" اور کوئی تعریف چار علتوں پر مشتمل ہوتی ہے مثلاً "السریر مرکب من الخشب مصنوع النجار للجلوس" اور ظاہر ہے جو تعریف چار علتوں پر مشتمل ہو وہ دیگر تعریفوں کی بہ نسبت یقینا کامل و اکمل ہوگی، اس لیے چار علتوں پر اشتمال کو شارح نے اس تعریف کے لطائف اور خوبیوں سے قرار دیا۔

تعریف بالعلل کا مفہوم: "تعریف بالعلل" سے یہ مراد نہیں ہے کہ علل اربعہ خود بعینہ معرف ہوں اس لیے کہ علت و معلول دو مبائن چیز ہوتی ہیں وہ ایک دوسرے کے لیے معرف نہیں بن سکتے، بلکہ یہ مراد ہے کہ

معلول کے لیے ایسے محمولات اختیار کیے گئے ہوں جو علتوں پر مشتمل ہوں اور وہ علتیں بالواسطہ معلول پر محمول ہوں۔ بلفظ دیگر معلول کے ساتھ علتوں کا لحاظ اس طرح کیا جائے کہ وہ معلول پر محمول ہو سکیں، جیساکہ درج بالا مثالوں سے واضح اور روشن ہے۔

چاروں علتوں کا اطلاق حقیقی ہے یا مجازی ہے: شارح نے "مرتب ناظر" کو علت فاعلی اور "تادی الی المجھول" کو علت غائی قرار دیا۔ محشی فرماتے ہیں "مرتب ناظر" پر علت فاعلی کا اطلاق اور "تادی الی المجھول" پر علت غائی کا اطلاق، اطلاق حقیقی ہے، اس واسطے کہ فکر و نظر ذی روح کی خصوصیات میں سے ہیں اور علت غائی موجود خارجی بھی ہوتا ہے اور موجود ذہنی بھی ہوتا ہے، اس لیے ان دونوں کا اطلاق موجودات خارجیہ اور ذہنیہ دونوں پر یکساں ہوتا ہے لہٰذا یہ اطلاق حقیقی ہے، اس کے بر خلاف امور معلومہ پر "علت مادی" اور ہیئت عارضہ پر "علت صوری" کا اطلاق، اطلاق مجازی اور بطور تشبیہ ہے اس واسطے کہ نظر و فکر اعراض نفسانیہ کے قبیل سے ہیں مادہ اور صورت در حقیقت اجسام کے لیے ہوتے ہیں، وجہ شبہ یہ ہے کہ مادہ محل ہوتا ہے اور صورت اس میں حال اور اس کو عارض ہوتی ہے، سی طرح "امور معلومہ" محل ہوتے ہیں ہیئت اجتماعی اس کو عارض اور اس میں حلول کیے ہوئے ہوتی ہے پس "امور معلومہ" محل ہونے میں مادہ کے مشابہ ہوگئے اس لیے ان پر علت مادی کا اطلاق کر دیا، اور "امور معلومہ" کو عارض ہونے والی ہیئت، عارض ہونے میں مادہ کو عارض ہونے والی صورت کے مشابہ ہوگئی، اس لیے اس پر علت صوری کا اطلاق کیا، تو ثابت ہوا کہ علت مادی اور علت صوری کا اطلاق مجازی ہے۔

قطبی: فَالتَّرْتِيْبُ اِشَارَةٌ اِلَى الْعِلَّةِ الصُّوْرِيَّةِ بِالْمُطَابَقَةِ.

میر قطبی: اُعْتُرِضَ عَلَيْه بِاَنَّ صُوْرَةَ الْفِكْرِ كَمَا اعْتَرَفْتَ بِهٖ هِيَ الْهَيْئَةُ الْاِجْتِمَاعِيَّةُ وَلَا شَكَّ اَنَّهَا لَيْسَتْ نَفْسَ التَّرْتِيْبِ بَلْ هِيَ مَعْلُوْلَةٌ لَهٗ فَيَكُوْنُ دَلَالَةُ التَّرْتِيْبِ عَلَيْهَا الْتِزَامِيَّةً كَدَلَالَتِه عَلَى الْمُرَتِّبِ وَ يُمْكِنُ اَنْ يُّقَالَ اَنَّ دَلَالَةَ التَّرْتِيْبِ عَلَى الْهَيْئَةِ الَّتِيْ هِيَ مَعْلُوْلَةٌ لَهٗ اَظْهَرُ مِنْ دَلَالَتِهٖ عَلَى الْمَرَتِّبِ الَّذِيْ هُوَ فَاعِلُهٗ لِاَنَّ دَلَالَةَ الْعِلَّةِ عَلٰى مَعْلُوْلِهَا اَقْوٰى وَاَظْهَرُ مِنْ دَلَالَةِ الْمَعْلُوْلِ عَلَيْهَا لِاَنَّ الْعِلَّةَ الْمُعَيَّنَةَ تَدُلُّ عَلٰى مَعْلُوْلٍ مُعَيَّنٍ وَالْمَعْلُوْلُ الْمُعَيَّنُ لَا يَدُلُّ اِلاَّ عَلٰى عِلَّةٍ مَّا فَاَرَادَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى ذَالِكَ فَعَبَّرَ بِالْمُطَابَقَةِ عَلٰى مَعْنٰى اَنَّ دَلَالَةَ التَّرْتِيْبِ عَلَى الْهَيْئَةِ كَالْمُطَابَقَةِ فِى الظُّهُوْرِ.

ترجمہ: اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ آپ کے اعتراف کے مطابق فکر کی صورت ہیئت اجتماعیہ ہے اور بلا شبہ صورت فکر نفس ترتیب نہیں ہے بلکہ صورت فکر ترتیب کا معلول ہے تو ترتیب کی دلالت فکر کی صورت پر التزامی ہوئی جس طرح ترتیب کی مرتب پر دلالت التزامی ہے اور ممکن ہے کہ اس کے جواب میں یوں کہا جائے ''ہیئت اجتماعیہ'' پر ترتیب کی دلالت ''مرتب فاعل'' پر دلالت کی بہ نسبت اظہر ہے اس واسطے کہ معلول پر علت کی دلالت اقوی اور اظہر ہوا کرتی ہے، علت پر معلول کی دلالت سے، اس طرح کہ علت معینہ معلول معین پر دلالت کرتی ہے لیکن معلول معین غیر معین علت پر ہی دلالت کرتا ہے، اسی پر تنبیہ کا ارادہ فرمایا تو اس کو مطابقت سے تعبیر کیا اس معنی کر کہ ہیئت پر ترتیب کی دلالت التزامی ظہور میں مطابقی کی طرح ہے۔

ترتیب کی دلالت ہیئت پر مطابقی ہے یا التزامی

تشریح: شارح نے فرمایا ترتیب سے ''علت صوری'' کی طرف بالمطابقت اشارہ ہے۔ بلفظ دیگر ترتیب کی دلالت علت صوری پر مطابقی ہے، شارح کے اس کلام پر علامہ تفتازانی نے اعتراض کیا۔ سید السند نے اس حاشیہ میں ان کا اعتراض نقل فرمایا ہے پھر اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے ذیل میں اعتراض اور اس کا جواب پیش کرتا ہوں۔

اعتراض: فکر کی صورت مختلف تصورات یا تصدیقات کی ہیئت اجتماعیہ ہے اور ظاہر ہے کہ ہیئت اجتماعیہ عین ترتیب نہیں بلکہ ہیئت معلول ہے اور ترتیب اس کی علت ہے ترتیب سے ہیئت پیدا ہوتی ہے، اور جب ایسا ہے تو ترتیب کی دلالت ہیئت پر مطابقی نہیں التزامی ہوگی جس طرح مرتب پر ترتیب کی دلالت التزامی ہے اس لیے کہ علت کی دلالت معلول پر یا معلول کی دلالت علت پر التزامی ہوتی ہے لہٰذا شارح کا یہ کہنا کہ علت صوری پر ترتیب کی دلالت مطابقی ہے درست نہیں۔

جواب: یہ سچ ہے کہ ترتیب کی دلالت ''ہیئت اجتماعیہ'' اور ''مرتب فاعل'' دونوں پر التزامی ہے پھر بھی ''ہیئت اجتماعیہ'' پر ترتیب کی دلالت کو مطابقی فرمایا اس طرح کہ ترتیب کی دو حیثیتیں ہیں ایک یہ کہ ''ہیئت اجتماعیہ'' کی علت ہے دوسری یہ کہ ''علت فاعلی'' کا معلول ہے یعنی ترتیب من وجہ معلول ہے اور من وجہ علت ہے، لہٰذا ترتیب کی دلالت ''ہیئت اجتماعیہ'' پر علت کی دلالت معلول پر ہے اور ترتیب کی دلالت ''مرتب فاعل'' پر معلول کی دلالت علت پر ہے اور علت کی دلالت معلول پر اقوی اور اظہر ہوتی ہے۔ بہ نسبت علت کی معلوم پر دلالت کے، کیوں کہ علت معینہ معلول معین پر تو دلالت کرتی ہے لیکن معلول معین علت معین پر دلالت نہیں کرتا ہے مثلاً آگ علت معینہ ہے اور حرارت معلول معین ہے، اس میں آگ کی دلالت حرارت پر ہوتی ہے اس لیے آگ دیکھ کر حرارت سمجھ میں آجاتی ہے، لیکن حرارت کی دلالت علت معین آگ پر نہیں ہوتی ہے حرارت کا وجود آگ سے بھی

ہوتا ہے اور دھوپ سے بھی ہوتا ہے اس لیے حرارت سے متعیّن طور پر آگ سمجھ میں نہیں آتی ہے، اور جب علت کی دلالت معلول پر اظہر اور اقوی ہوتی ہے تو ترتیب کی دلالت ہیئت پر اقویٰ اور اظہر ہوگی، اسی مفہوم سے آگاہ کرنے کے لیے ہیئت پر ترتیب کی دلالت کو مطابقی سے تعبیر فرمایا، لہٰذا ان کی عبارت کا مفہوم یہ ہوا کہ ہیئت پر ترتیب کی دلالت التزامی ظہور میں دلالت مطابقی کی طرح ہے اور جب شارح کی عبارت کا مفہوم یہ ہے تو اس پر اعتراض بے جا ہے۔

قطبی: لِاَنَّ بَعْضَ الْعُقَلَاءِ يُنَاقِضُ بَعْضَهَا.

میر قطبی: دَلَّ هٰذَا عَلٰى اَنَّ الْفِكْرَ قَدْ يَكُوْنُ خَطَأً وَ اَنَّ بَدَاهَةَ الْعَقْلِ لَا يَكْفِيْ بِتَمَيُّزِ الْخَطَأِ عَنِ الصَّوَابِ وَاِلَّا لَمَا وَقَعَ الْخَطَاءُ عَنِ الْعُقَلَاءِ الطَّالِبِيْنَ لِلصَّوَابِ وَالْهَارِبِيْنَ عَنِ الْخَطَأِ وَاِنَّمَا قَالَ بَلِ الْاِنْسَانُ الْوَاحِدُ يُنَاقِضُ نَفْسَهٗ فِيْ وَقْتَيْنِ لِاَنَّهٗ اَظْهَرُ فَاِنَّ الْعَاقِلَ الْمُفَكِّرَ اِذَا فَتَّشَ عَنْ اَحْوَالِهٖ وَجَدَ اَنَّهٗ يَعْتَقِدُ اُمُوْرًا مُتَنَاقِضَةً بِحَسْبِ اَوْقَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ اَیْ يُفَكِّرُ فِيْ وَقْتٍ وَ يَعْتَقِدُ حُكْمًا ثُمَّ يُفَكِّرُ فِيْ وَقْتٍ اٰخَرَ وَ يَعْتَقِدُ حُكْمًا اٰخَرَ مَتَنَاقِضاً لِلْحُكْمِ الْاَوَّلِ فَالْوَقْتَانِ اِنَّمَا هُمَا لِلْفِكْرَيْنِ وَاَمَّا النَّتِيْجَتَانِ فَمُشْتَمِلَتَانِ عَلٰى اتِّحَادِ الزَّمَانِ الْمُعْتَبَرِ فِي التَّنَاقُضِ وَ اقْتَصَرَ عَلٰى بَيَانِ خَطَأٍ فِي الْاَفْكَارِ الْكَاسِبَةِ لِلتَّصْدِيْقَاتِ لِعَدَمِ ظُهُوْرِ ذَالِكَ فِي التَّصَوُّرَاتِ.

ترجمہ: یہ اس پر دال ہے کہ فکر کبھی غلط ہوتی ہے اور بداہت عقل غلط کو صحیح سے ممتاز کرنے کے لیے کافی نہیں ہے ورنہ صواب کے خواہاں اور غلطی سے گریز کرنے والے مفکرین مناطقہ سے غلطی سرزد نہ ہوتی اور شارح نے فرمایا "بلکہ ایک ہی انسان دو وقتوں میں دو متناقض حکم لگاتا ہے"۔ اس لیے کہ وہ اظہر ہے اس طرح کہ عاقل مفکر جب اپنے احوال کے بارے میں غور و خوض کرتا ہے تو یہ پاتا ہے کہ وہ مختلف اوقات میں چند متضاد امور کا معتقد ہوتا ہے یعنی ایک وقت فکر کرتا ہے تو ایک حکم کا معتقد ہو جاتا ہے پھر دوسرے وقت میں فکر کرتا ہے تو دوسرے حکم کا معتقد ہو جاتا ہے، جو پہلے والے حکم کا متضاد ہوتا ہے، لہٰذا فکر کے وقت دو ہوتے ہیں، رہ گئے نتیجے تو ان دونوں کا زمانہ ایک

ہوتا ہے جو تناقض میں معتبر ہے۔ پھر شارح نے تصدیقات کی افکار کاسبہ میں غلطی کے بیان پر اکتفا فرمایا تصور کی افکار کاسبہ میں غلطی کا بیان نہ فرمایا کیوں کہ تصورات کی فکر میں غلطی کا وقوع ظاہر نہیں ہے۔

حاجت منطق پر دلیل کی وضاحت

(دل هذا..............................عن الخطاء)

تشریح: شارح نے حاجت منطق پر دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا "بسا اوقات بعض عقلا بعض کے خلاف اور متناقض حکم کے قائل ہوتے ہیں"۔ پھر اس سے اضراب کرتے ہوئے فرمایا "بلکہ بعض دفعہ ایک ہی انسان دو وقتوں میں دو متضاد احکام کا معتقد و قائل ہو جاتا ہے"۔ سید السند دلیل کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں شارح کا پہلا ارشاد یہ ثابت کرتا ہے کہ فکر کبھی کبھی غلط ہو جاتی ہے اور عقل کے نزدیک کسی شی کا بدیہی ہونا خطا کو صواب سے ممتاز کرنے کے لیے کافی نہیں ہے ورنہ وہ مفکرین جو صواب کے طالب اور غلطی سے زبردست گریز رکھتے ہیں ان سے غلطی واقع نہ ہوتی تو ضرور ایک قانون کی حاجت ہے جو غلط فکر کو صحیح فکر سے ممتاز کر سکے، وہی قانون منطق ہے تو ثابت ہوا کہ منطق کی حاجت ہے، غرض کہ ان کا یہ فرمان احتیاج الی المنطق کی دلیل ہے اور اتنے پر ہی دلیل تام ہے۔

(وانما قال بل الانسان....................لانه اظهر)

رہا یہ سوال کہ ایک شاہد ذکر کرنے کے بعد دوسرے کی طرف اضراب کیوں فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر چند کہ ایک شاہد کے ذکر پر دلیل تام تھی تاہم ثانی کی طرف اضراب فرمایا اس واسطے کہ کبھی کبھی شی کو زیادہ واضح اور روشن کرنے کے لیے ادنی سے اعلیٰ ظاہر سے اظہر کی طرف اضراب ہوتا ہے، اور ایک ہی شخص کے دو وقتوں میں دو متضاد احکام کے اعتقاد کی صورت میں تناقض، اول کی بہ نسبت زیادہ ظاہر ہوتا ہے کیوں کہ ایک شخص کا اپنے احوال کے بارے میں غور و فکر کرنا بہ نسبت دوسرے کے احوال میں غور و فکر کرنے کے آسان ہوتا ہے، اور انسان اپنی دو فکروں میں واقع تناقض کو جلدی اور اچھی طرح سمجھ لیتا ہے اس لیے یہ تناقض اظہر ہوتا ہے، اس کے بر خلاف دو لوگوں کی دو متضاد فکروں کے درمیان تناقض ثابت کرنا اتنا آسان نہیں ہوتا اس لیے وہ زیادہ ظاہر نہیں ہوتا ہے، بلکہ بہت دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ متعدّد عقلا کی فکریں بظاہر متضاد نظر آتی ہیں لیکن جب ان میں گہرائی سے غور و فکر کیا جاتا ہے، عقلا کے مقاصد کا لحاظ کیا جاتا ہے اور ان کی عبارتوں کو خلاف ظاہر پر محمول کیا جاتا ہے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ان کی فکروں میں از روے معنی کوئی تضاد و تناقض نہیں ہے، اس لیے اول سے ثانی کی طرف اضراب فرمایا۔

(فان العاقل المفكر....................للحكم الاول)

محشی نے حاشیہ کے اس حصے میں اس بات کی وضاحت فرمائی ہے کہ ایک ہی شخص کی دو فکروں میں تناقض کیسے ہو جاتا چنانچہ فرماتے ہیں ایک ہی شخص کے دو اعتقادات میں تناقض اس طرح ہو جاتا ہے کہ مفکر عاقل جب اپنے احوال کے بارے میں غور و فکر کرتا ہے تو یہ پاتا ہے کہ وہ مختلف اوقات میں متضاد و متناقض امور کا معتقد ہوتا ہے چنانچہ ایک وقت فکر کرتا ہے تو ایک حکم کا معتقد ہوتا ہے پھر دوسرے وقت میں فکر کرتا ہے تو دوسرے حکم کا معتقد ہو جاتا ہے جو اول کا بالکل متضاد ہوتا ہے، یوں انسان کی اپنی ہی دو فکروں کے درمیان تناقض متحقق ہو جاتا ہے۔ اور یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اس کی دو فکروں میں سے ایک غلط ہے۔

محشی کی گذشتہ تقریر پر دو اعتراضات اور ان کے جوابات

(فالوقتان ....لعدم ظهور ذالك في التصور)

سید السند نے حاشیہ کے اس حصے میں اپنی درج بالا تقریر پر وارد ہونے والے دو اعتراضات کے جوابات دیے ہیں ہم دونوں اعتراضات اور ان کے جوابات پیش کرتے ہیں۔

(ا) اعتراض: شارح اور محشی کا یہ کہنا کہ ایک ہی شخص دو وقتوں میں دو متناقض امور کا معتقد ہو جاتا ہے درست نہیں، اس لیے کہ تناقض کے تحقق کے لیے اتحاد زمان شرط ہے اور یہاں آپ خود بیان کر رہے ہیں کہ دو متناقض احکام کا اعتقاد دو وقتوں میں ہے پھر یہاں تناقض کیسے ہو سکتا ہے۔

جواب: یہاں پر دو زمانے ہیں ایک زمانۂ فکر۔ دوسرا زمانۂ اعتبار حکم، اور تناقض میں دوسرے زمانے کا اتحاد معتبر ہے نہ کہ اول کا یعنی تناقض کے تحقق کے لیے اعتبار حکم کا زمانہ ایک ہونا شرط ہے اور ظاہر ہے دونوں فکروں سے ثابت احکام کے اعتبار کا زمانہ ایک اور متحد ہوتا ہے اس طرح کہ ایک وقت ایک فکر سے ایک نتیجہ نکالتا ہے، دوسرے وقت دوسرا نتیجہ نکالتا ہے پھر دونوں نتیجوں کو سامنے رکھتا ہے اور بیک وقت دونوں احکام کا اعتبار کرتا ہے تو ایک حکم دوسرے کا متضاد نظر آتا ہے اور تناقض اپنی شرط کے ساتھ متحقق ہو جاتا ہے۔ حاصل کلام یہ کہ فکر کے زمانے دو ہوتے ہیں لیکن اعتبار حکم کا زمانہ ایک ہوتا ہے، اور جب ایسا ہے تو تناقض کے تحقق میں کوئی شبہ نہیں رہا۔

(۲) اعتراض: شارح کی دلیل سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ تصدیقات کی افکار کاسبہ میں غلطی واقع ہوتی ہے لیکن تصورات کی افکار کاسبہ میں بھی غلطی واقع ہوتی ہے، یہ اس دلیل سے ثابت نہیں ہوتا ہے جب کہ مقصود یہ ثابت کرنا تھا کہ تصور اور تصدیق دونوں کی افکار کاسبہ میں غلطی واقع ہوتی ہے، لہٰذا دلیل دعوی کے مطابق نہ ہوئی اور منطق کے دونوں اجزا کی حاجت ثابت نہ ہو سکی۔

جواب: صرف تصدیقات کی فکروں میں غلطی کے بیان پر اکتفا فرمایا تصورات کی فکروں میں غلطی کا واقع ہونا بیان نہ کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ تصورات کی افکار کاسبہ میں غلطی ہونا ظاہر و نمایاں نہیں ہے اگر چہ غلطی ہوتی ہے، غرض یہ کہ اس میں غلطی کو بیان نہ کرنا اس لیے نہیں کہ اس میں غلطی ہوتی نہیں ہے بلکہ اس لیے ہے کہ اس میں غلطی ظاہر نہیں ہوتی، لہذا منطق کے دونوں اجزا کی طرف احتیاج ثابت ہے اور دلیل دعوی کے مطابق ہے۔

قطبی : فَمَسَّتِ الْحَاجَةُ اِلٰى قَانُوْنٍ.

میر قطبی: يُرِيْدَ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ و اِنْ كَانَ مَعْرِفَةُ تَفَاصِيْلِ اَحْوَالِ الاَنْظَارِ الْجُزْئِيَّةِ لٰكِنَّهَا مُتَعَذِّرَةٌ فَلَا بُدَّ مِنْ قَانُوْنٍ يُرْجَعُ اِلَيْهِ فِيْ مَعْرِفَةِ اَحْوَالِ اَيِّ نَظَرٍ اُرِيْدَ مِنَ الْاَنْظَارِ الْمَخْصُوْصَةِ .

ترجمہ:۔ شارح کی مراد یہ ہے کہ اگر چہ یہاں ایک ایک جزئی نظر کے احوال کی تفصیلی معرفت مقصود تھی تاہم ہر جزئی فکر کے احوال کی معرفت دشوار اور متعذر رہے، لہذا ایک قانون کی ضرورت پڑی تا کہ مخصوص نظروں میں سے جب بھی کسی خاص نظر و فکر کا ارادہ کیا جائے تو اس قانون کی طرف رجوع کیا جا سکے۔

شارح کی عبارت پر ایک شبہ کا ازالہ

تشریح: سید السند شارح کی مذکورہ عبارت پر ہونے والے ایک شبہ کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں شبہ یہ ہے کہ مصنف کا یہ کہنا کہ فکروں میں غلطی واقع ہوتی ہے اور عقل کی رہنمائی غلطی سے بچانے کے لیے کافی نہیں ہے، لہذا ایک قانون کی ضرورت ہے، یہ درست نہیں کیوں کہ اس صورت میں قانون کی ضرورت نہیں بلکہ بیک وقت تمام جزئی فکروں کے احوال کی معرفت کی ضرورت ہے۔

جواب: سید السند اس کا ازالہ یوں فرماتے ہیں کہ شارح اس عبارت میں یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مقصود یہی بیان کرنا تھا کہ فکروں میں غلطی واقع ہوتی ہے اور بداہت عقل اس کے لیے کافی نہیں ہے تو ہر ہر فکر کی معرفت کی حاجت ہے، لیکن ہر ہر فکر کے احوال کی علاحدہ علاحدہ معرفت متعذر اور دشوار ہے یہ ہو نہیں سکتا تو کسی قانون کلی کا سہارا لینا ناگزیر ہے لہذا ایک ایسے قانون کی حاجت ہے جس کی بدولت ہر اس فکر کے صحت و سقم کو جانا جا سکے جس کا ارادہ کیا جائے اور وہ منطق ہے لہذا منطق کی حاجت ہے۔

قطبی: مِنْ ضَرُوْرِيَّاتِهِمَا.

میر قطبی: لَمْ يُرِدْ اَنَّ اكْتِسَابَ النَّظَرِيَّاتِ اِنَّمَا يَكُوْنُ مِنَ الضَّرُوْرِيَّاتِ اِبْتِدَاءً بَلْ اَرَادَ اَنَّ اكْتِسَابَهَا يَسْتَنِدُ اِلَى الضَّرُوْرِيَّاتِ اِمَّا ابْتِدَاءً اَوْ بِوَاسِطَةٍ لِجَوَازِ اَن يُّكْتَسَبَ نَظَرِيٌّ مِنْ نَظَرِيٍّ آخَرَ وَ يُكْتَسَبُ ذَالِكَ النَّظَرِيُّ الْآخَرُ مِنْ نَظَرِيٍّ ثَالِثٍ وَ هٰكَذَا لٰكِنَّ لَابُدَّ مِنَ الْاِنْتِهَاءِ اِلَى الضَّرُوْرِيَّاتِ دَفْعًا لِلدَّوْرِ اَوِ التَّسَلْسُلِ.

ترجمہ: شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ نظریات کا اکتساب ابتداءً ہی میں بدیہی سے ہی ہوگا بلکہ مراد یہ ہے کہ نظری کا اکتساب بدیہی پر ہی منتہی اور مستند ہوگا خواہ ابتداءً ہو یا بالواسطہ ہو کیوں کہ یہ ہو سکتا ہے ایک نظری کا دوسری نظری سے اکتساب ہو اور دوسرے نظری کا اکتساب تیسرے نظری سے ہو اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہے لیکن آخر کار کسی بدیہی پر ختم ہونا ضروری ہے تاکہ دور یا تسلسل لازم نہ آئے۔

بدیہی سے نظری کے اکتساب کا مطلب

تشریح: شارح نے تصور و تصدیق کی طرف تقسیم کے بعد فرمایا ان میں سے نظری تصور و تصدیق بدیہی تصور و تصدیق سے حاصل ہوتے ہیں۔ سید السند نے اس حاشیہ میں "بدیہی سے نظری کے اکتساب" کے معنی و مفہوم کی وضاحت فرمائی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں نظری کے بدیہی سے اکتساب کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ نظری صرف براہ راست بدیہی سے حاصل ہوگا بلکہ اس سے شارح کی مراد یہ ہے کہ اکتساب آخر کار بدیہی پر منتہی ہوگا، خواہ براہ راست ایک نظری کا اکتساب دوسرے بدیہی سے ہو یا بالواسطہ ہو، اس طرح کہ ایک نظری دوسرے نظری سے حاصل ہو اور دوسرا نظری تیسرے نظری سے حاصل ہو، آخر کار یہ سلسلہ کسی نہ کسی بدیہی پر ہی ختم ہوگا، حاصل کلام یہ کہ سلسلہ اکتساب کا بدیہی پر منتہی ہونا ضروری ہے چاہے پہلے ہی مرحلہ میں منتہی ہو جائے یا کئی مراحل کے بعد منتہی ہو یہ اس لیے ضروری ہے تاکہ دور یا تسلسل لازم نہ آئے۔

قطبی: وَاَيُّ فِكْرٍ صَحِيْحٌ وَاَيُّ فِكْرٍ فَاسِدٌ.

میر قطبی: قَدْ عَرَفْتَ اَنَّ لِلْفِكْرِ مَادَّةً هِيَ الْاُمُوْرُ الْمَعْلُوْمَةُ وَ صُوْرَةً هِيَ الْهَيْئَةُ الْاِجْتِمَاعِيَّةُ اللَّازِمَةُ لِلتَّرْتِيْبِ فَاِذَا صَحَّتَا كَانَ الْفِكْرُ

صَحِيْحًا وَاِذَا فَسَدَتَا مَعًا اَوْ فَسَدَتْ اِحْدَاهُمَا كَانَ فَاسِدًا فَاِذَا اُرِيْدَ اكْتِسَابُ تَصَوُّرٍ لَمْ يُمْكِنْ ذَالِكَ مِنْ اَيِّ تَصَوُّرٍ كَانَ بَلْ لَا بُدَّ لَهٗ مِنْ تَصَوُّرَاتٍ لَهَا مُنَاسَبَةٌ مَخْصُوصَةٌ اِلٰى ذَالِكَ التَّصَوُّرِ الْمَطْلُوبِ وَكَذَا الْحَالُ فِي التَّصْدِيْقَاتِ فَلِكُلِّ مَطْلُوبٍ مِنَ الْمَطَالِبِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالتَّصْدِيْقِيَّةِ مَبَادٍ مُعَيَّنَةٌ يُكْتَسَبُ مِنْهَا ثُمَّ اِنَّ اكْتِسَابَهٗ مِنْ تِلْكَ الْمَبَادِيْ لَا يُمْكِنُ اَنْ يَكُونَ بِاَيِّ طَرِيْقٍ كَانَ بَلْ لَا بُدَّ هُنَاكَ مِنْ طَرِيْقٍ مَخْصُوصٍ لَهٗ شَرَائِطُ مَخْصُوصَةٌ فَيُحْتَاجُ فِيْ كُلِّ مَطْلُوبٍ اِلٰى شَيْئَيْنِ اَحَدُهُمَا تَمَيُّزُ مَبَادِيْهِ عَنْ غَيْرِهَا وَالثَّانِيْ مَعْرِفَةُ الطَّرِيْقِ الْمَخْصُوْصِ الْوَاقِعِ فِيْ تِلْكَ الْمَبَادِيْ مَعَ شَرَائِطِهٖ فَاِذَا حَصَلَ مَبَادِيْهِ وَسَلَكَ فِيْهَا ذَالِكَ الطَّرِيْقَ اُصِيْبَ اِلٰى الْمَطْلُوبِ وَاِنْ وَقَعَ خَطَأٌ اِمَّا فِي الْمَبَادِيْ اَوْ فِي الطَّرِيْقِ لَمْ يُصِبْ وَالْمُتَكَفِّلُ لِتَحْصِيْلِ هٰذَيْنِ الْاَمْرَيْنِ كَمَا يَنْبَغِيْ هُوَ هٰذَا الْفَنُّ .

ترجمہ: آپ کو معلوم ہے کہ فکر کے لیے ایک مادہ ہوتا ہے وہ امور معلومہ ہیں اور ایک صورت ہوتی ہے وہ ہیئت اجتماعیہ ہے جو ترتیب کو لازم ہوتی ہے، تو جب یہ دونوں صحیح ہوں گی تو فکر صحیح ہوگی اور جب یہ دونوں فاسد ہوں یا ان دونوں میں سے ایک فاسد ہو تو فکر فاسد ہوگی، پس جب کسی تصور کے اکتساب کا ارادہ کیا جائے تو کسی بھی تصور سے اس کا اکتساب ممکن نہیں بلکہ اس کے لیے چند تصورات درکار ہیں جن کو تصور مطلوب سے خاص مناسبت ہو یہی حال تصدیقات میں ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ مطلوب تصوری اور مطلوب تصدیقی دونوں کے لیے چند معین مبادی ہوتے ہیں جن سے ان کا اکتساب ہوتا ہے۔

پھر ان مبادی سے مطلوب کا اکتساب ہر طریقے سے نہیں ہو سکتا بلکہ ان مبادی سے اکتساب ایک مخصوص طریقے سے ہوگا جس کے لیے مخصوص شرطیں ہوں گی تو معلوم ہوا کہ ہر مطلوب کی تحصیل میں دو چیزوں کی حاجت ہوتی ہے، (۱) مبادی کا غیر مبادی سے ممتاز ہونا، (۲) مبادی سے اکتساب کا طریق مخصوص معلوم ہونا، اس کی شرائط کے ساتھ۔ پھر جب مبادی حاصل ہو جائیں اور ان سے اکتساب میں اسی مخصوص طریقے پر چلا جائے تو مطلوب تک رسائی ہو جائے گی، اور غلطی واقع ہوئی تو خواہ مبادی میں ہو یا طریق اکتساب میں مطلوب تک رسائی نہیں ہو سکے

گی، اور ان دونوں (امتیاز مبادی اور طریق اکتساب) کی شایان شان فراہمی کا ضامن یہی فن منطق ہے۔

فکر صحیح وفاسد کی معرفت کا طریقہ

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں پہلے فکر صحیح اور فکر فاسد کی شناخت بتائی ہے پھر اس بات کی وضاحت فرمائی ہے کہ فن منطق فکر صحیح اور فاسد کی معرفت کیسے بخشتا ہے، چناں چہ فرماتے ہیں فکر کا ایک مادہ ہوتا ہے، وہ امور معلومہ ہیں، اور ایک صورت ہوتی ہے وہ ہیئت اجتماعیہ ہے جو ترتیب کو لازم ہے تو جب یہ دونوں صحیح ہوں تو فکر صحیح ہوتی ہے اور یہ دونوں فاسد ہوں یا ان میں سے ایک فاسد ہو تو فکر فاسد ہوتی ہے، اور اس سے مطلوب صحیح تک رسائی نہیں ہو پاتی۔

پھر منطق فکر صحیح اور فاسد کی معرفت اس طرح بخشتا ہے کہ جب کسی تصور کے اکتساب کا ارادہ ہو تو اس کا اکتساب کسی بھی غیر معین تصور سے نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے لیے چند ایسے تصورات در کار ہیں جن کو تصور مطلوب سے خاص مناسبت اور تعلق ہو، یہ تصورات مطلوب تصوری کے مبادی ہوں گے، مثلاً معلوم تصوری مجہول تصوری کا ذاتی ہو یعنی اس کی ماہیت میں داخل ہو، جیسے انسان کے لیے حیوان ناطق، یہ حیوان اور ناطق دونوں انسان کے ذاتی ہیں، یا ذاتی نہ ہوں خارج مساوی ہوں جو مطلوب تصوری پر محمول ہوتا ہو، جیسے انسان کے لیے متعجّب، حاصل کلام یہ کہ کسی ماہیت کا تصور مطلوب ہے تو اس ماہیت کی جنس، فصل، خاصہ، عرض عام، اس کے مبادی ہیں انہیں مناسب ترتیب دے کر تحصیل مطلوب کی کوشش کی گئی ہے، تو تصورات میں جاری فکر کا مادہ صحیح ہے۔ یوں ہی جب کسی تصدیق کے اکتساب کا ارادہ کیا جائے تو اس کا اکتساب بھی ہر ہر تصدیق سے نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے لیے چند ایسے تصدیقات ضروری ہیں جن کو مجہول تصدیقی سے خاص مناسبت اور ربط ہو، یہ تصدیقات مطلوب تصدیقی کے مبادی ہوں گے، مثلاً قیاس کے دونوں مقدمے اس طور پر ہوں کہ جس قضیہ کو صغریٰ بنایا گیا ہے وہ اصغر پر مشتمل ہو، اور جس کو کبریٰ بنایا گیا ہے وہ اکبر پر مشتمل ہو، جیسے: "عالم حادث ہے" ایک مجہول تصدیقی ہے اور "العالم متغیر و کل متغیر حادث" یہ دونوں مقدمے اس کے مبادی ہیں جو مذکورہ شرائط کے جامع ہونے کے باعث مجہول تصدیقی سے خاص مناسبت رکھتے ہیں، کسی بھی مجہول تصدیقی کی تحصیل اس طرح کے مبادی کو مرتب کر کے کی گئی ہے، تو تصدیقات میں جاری فکر کا مادہ صحیح ہے۔ حاصل کلام یہ کہ مطلوب تصوری اور تصدیقی کے لیے ایسے مناسب مبادی کو مرتب کر کے تحصیل کی کوشش کی گئی ہے تو سمجھو فکر کا مادہ صحیح ہے، پھر ان مبادی سے مطلوب کا اکتساب بھی ہر طریقے سے نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اس کے لیے مخصوص شرطوں والا مخصوص طریقہ چاہئے اس مخصوص طریقے سے اکتساب ہو تو سمجھو صورت فکر صحیح ہے، تصورات میں جاری فکر کی صورت صحیح ہونے کی کیفیت یہ ہے کہ "ہیئت اجتماعیہ" اجزائے

معرف کی ایسی ترتیب سے ناشی ہو جس میں اس کی شرائط کی پوری رعایت کی گئی ہو، مثلاً پہلے جنس قریب کو رکھا جائے پھر فصل قریب کو رکھا جائے، یا پہلے جنس قریب کو رکھا جائے پھر خاصہ کو رکھا جائے اور معرف تصور میں معرَف سے اجلی اور اعرف ہو۔ اور تصدیقات میں جاری فکر کی صورت یوں صحیح ہوتی ہے کہ قیاس کے منتج ہونے کے جو شرائط ہیں وہ پوری طرح متحقق ہوں، مثلاً شکل اول کے منتج ہونے کی شرط ہے ایجاب صغری اور کلیت کبری اور اس کی فعلیت۔ حاصل کلام یہ کہ ہر مطلوب کے اکتساب میں دو چیزوں کی حاجت ہوتی ہے۔ (۱) مبادی غیر مبادی میں امتیاز (۲) مبادی سے اکتساب کے مخصوص طریقے کی اس کی شرائط کے ساتھ معرفت، مناسب مبادی حاصل ہو جانے کے بعد ان سے اس طریق مخصوص کے ذریعہ اکتساب کیا جائے تو فکر صحیح ہو گی اور مطلوب تک رسائی ہو جائے گی، اور اگر اس عمل میں غلطی واقع ہو گئی تو فکر فاسد ہو جائے گی، مطلوب تک رسائی نہیں ہو سکے گی، غلطی خواہ مبادی کو غیر مبادی سے ممتاز کرنے میں ہو کہ مبادی و غیر مبادی کی پہچان نہ کر سکے اور غیر مبادی کو ترتیب دے کر مطلوب کو حاصل کرنے کی کوشش کرنے لگے۔ یا طریق اکتساب میں ہو، اس طرح کہ جس طریقے سے مجہول تصوری یا تصدیقی کو حاصل کرنا چاہتے ہیں اس کے اندر وہ شرائط موجود نہ ہوں جن کا جامع ہونا موصل تصوری یا تصدیقی کے لیے ضروری ہے، دونوں صورت میں مجہول کا اکتساب نہیں ہو سکے گا اور ظاہر ہے کہ مبادی کو غیر مبادی سے فن منطق ہی ممتا زکرتا ہے، چاہے مجہول تصوری کے مبادی ہوں، مثلاً کلی کے اقسام، نوع، جنس، فصل، خاصہ، عرض عام وغیرہ کا امتیاز و شناخت یا مجہول تصدیقی کے مبادی ہوں، مثلاً صغری کبری، اور صغری کبری کا اصغر و اکبر پر مشتمل ہونا وغیرہ اسی طرح تصور کے طریقۂ اکتساب، معرف کے اقسام، حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص، اور اس کی شرائط کی معرفت یوں ہی مجہول تصدیقی کے طریقۂ اکتساب کے اقسام: قیاس، استقراء، تمثیل اور ان کے شرائط مثلاً شکل اول میں صغریٰ کا ایجاب اور کبریٰ کا ایجاب و فعلیت وغیرہ کی معرفت فن منطق ہی فراہم کرتا ہے، غرض کہ مبادی غیر مبادی کے درمیان امتیاز اور طرق اکتساب کی ان کے شرائط کے ساتھ معرفت یہ دونوں چیزیں فن منطق سے حاصل ہوتی ہیں تو ثابت ہوا کہ منطق ہی ایسا فن ہے جس سے فکر صحیح اور فاسد کی معرفت ہوتی ہے، لہٰذا منطق کی باسرہ حاجت ہے۔

قطبی: لِاَنَّ ظُهُوْرَ الْقُوَّةِ النُّطْقِيَّةِ.

میر قطبی: اَلنُّطْقُ يُطْلَقُ عَلٰى النُّطْقِ الظَّاهِرِيّ وَ هُوَ التَّكَلُّمُ وَ عَلٰى النُّطْقِ الْبَاطِنِيّ وَهُوَ اِدْرَاكُ الْمَعْقُوْلَاتِ وَهٰذَا الْفَنُّ يُقَوِّى الْاَوَّلَ وَ يَسْلُكُ بِالثَّانِى مَسْلَكَ السَّدَادِ فَبِهٰذَا الْفَنِّ يَتَقَوّٰى وَ يَظْهَرُ كِلَا مَعْنٰى

النُّطْقِ لِلنَّفْسِ الْاِنْسَانِيَّةِ الْمُسَمَّاةِ بِالنَّاطِقَةِ فَاشْتُقَّ لَهٗ اسْمٌ مِّنَ النُّطْقِ.

ترجمہ: نطق کا لفظ نطق ظاہری پر بولا جاتا ہے اور یہ گفتگو کرنا ہے، اور نطق باطنی پر بھی، اور نطق باطنی حواس سے معقولات کا ادراک ہے، اور یہ فن نطق ظاہری کو قوت بخشتا ہے اور نطق باطنی کے ذریعہ راہ راست پر چلاتا ہے تو اس فن کے ذریعہ نفس انسانی جسے نفس ناطقہ کہا جاتا ہے کے لیے نطق کے دونوں معانی کا ظہور ہوتا ہے اور دونوں کو قوت ملتی ہے، اس لیے اس کے لیے نطق سے ایک اسم مشتق کر لیا گیا وہ ہے منطق۔

منطق کی وجہ تسمیہ

تشریح:۔ شارح نے منطق کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا منطق کو منطق اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس فن سے قوت نطق ظاہر ہوتی ہے، سید السند اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں نطق کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔(۱) نطق ظاہری (۲) نطق باطنی، نطق ظاہری کلام کرنے کو کہتے ہیں اور نطق باطنی حواس سے معقولات کے ادراک کا نام ہے، اور فن منطق سے نطق ظاہری اور باطنی دونوں کا ظہور ہوتا ہے اور دونوں کو اس فن سے قوت ملتی ہے، نطق ظاہری کی قوت کا سبب اس طرح ہے کہ اس فن کو جاننے والا انسان بحث و مباحثہ اور تحقیق و تدقیق پر زبردست قدرت رکھتا ہے جس کے ذریعہ اپنے مد مقابل پر غالب آجاتا ہے، اس کے برخلاف جو منطق سے ناآشنا ہوتا ہے اس کے اندر گفتگو کا یہ ملکہ نہیں ہوتا، اور نطق باطنی کو یوں قوت فراہم کرتا ہے کہ اس قانون کو جاننے والا انسان معقولات کا ادراک صحیح طریقے سے کرتا ہے کیوں کہ وہ جانتا ہے کہ علم مطلوب کی جنس کیا ہے، فصل کیا ہے ؟اور خاصہ کیا ہے ؟ پس چوں کہ یہ فن دونوں کی تقویت کا باعث ہے تو گویا یہ قانون ظہور نطق کا مقام و محل اور جولان گاہ ہے اسی لیے نطق سے ایک اسم (ظرف مکان) مشتق کرکے اس قانون کے بالمقابل وضع کر دیا اور منطق سے موسوم کر دیا اس طرح یہ فن منطق کہا جانے لگا۔ الغرض فن منطق نطق ظاہری اور باطنی کے ظہور کا سبب اور دونوں کے لیے مقوی ہے تو گویا اس کے ظہور کا مقام و محل بھی ہے اس لیے ''نطق'' سے ایک اسم مشتق کرکے اس قانون کا نام رکھ دیا گیا منطق، لہٰذا یہ نام ''تسمية السبب باسم ظرف المسبب'' کے طریقے پر مجازی ہے۔

قطبی: لِاَنَّ اَثَرَ الْعِلَّةِ الْبَعِيْدَةِ لَا يَصِلُ اِلَى الْمَعْلُوْلِ

میر قطبی: قِيْلَ عَلَيْهِ فَعَلٰى هٰذَا لَا يَكُوْنُ الْمَعْلُولُ مُنْفَعِلًا عَنِ الْعِلَّةِ الْبَعِيْدَةِ فَلَا يَكُوْنُ الْعِلَّةُ الْمُتَوَسِّطَةُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْفَاعِلِ وَمُنْفَعِلِ ذَالِكَ الْفَاعِلِ بَلْ تَكُونُ وَاسِطَةً بَيْنَ فَاعِلِهَا وَمُنْفَعِلِهَا كَمَا صَرَّحَ بِهٖ

اَوَّلًا وَحِيْنَئِذٍ لَا يَحْتَاجُ فِيْ اِخْرَاجِهَا عَنْ تَعْرِيْفِ الْآلَةِ اِلَى الْقَيْدِ الْاَخِيْرِ بَلْ هِيَ خَارِجَةٌ بِقَوْلِهٖ وَمُنْفَعِلِهٖ اَيْ مُنْفَعِلِ ذَالِكَ الْفَاعِلِ وَالْجَوَابُ اِنَّا اِذَا فَرَضْنَا انَّ "ا" مثلاً اَوْجَدَ "ب" وَ"ب" اَوْ جَدَ "ج" فَلَا شَكَّ اَنَّ "ا" له مَدْخَلٌ مَّا فِيْ وُجُودِ "ج" وَلَيْسَ ذَالِكَ اِلَّا لِكَوْنِهٖ فَاعِلًا لَهٗ اِذْ لَا يُمْكِنُ وُجُوْدُ "ج" اِلَّا بِاَنْ يَصِيْرَ "اَ" فَاعِلًا لِـ"ب" لٰكِنَّهٗ فَاعِلٌ بَعِيْدٌ لَمْ يَصِلْ اَثَرُهٗ اِلَى "ج" فَيَكُوْنُ "ج" اَيْضاً مُنْفَعِلًا لَهٗ بَعِيْدًا فَيَصْدُقُ عَلٰى "ب ح" اَنَّهٗ وَاسِطَةٌ بَيْنَ الْفَاعِلِ وَمُنْفَعِلِهٖ فِي الْجُمْلَةِ فَيَحْتَاجُ اِلٰى اِخْرَاجِهَا بِالْقَيْدِ الْاَخِيْرِ وَاِلٰى مَا ذَكَرْنَاهُ مُفَصَّلًا اَشَارَ اِجْمَالاً بِقَوْلِهٖ اِذْ عِلَّةُ عِلَّةِ الشَّيْءِ عِلَّةٌ لَهٗ بِالْوَاسِطَةِ فَتَاَمَّلْ.

ترجمہ: اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہی نہیں تو معلول علت بعیدہ کا مفعول و متاثر بھی نہیں ہوگا، توفاعل اور اس کے منفعل کے درمیان علت واسطہ نہیں ہوگی بلکہ علت اپنے فاعل اور اپنے مفعول کے درمیان واسطہ ہوگی، جیسا کہ شارح اس کو صاف لفظوں میں بیان کر چکے ہیں، اس صورت میں "علت متوسطہ" کو خارج کرنے کے لیے آخری قید (وصول اثرہ الیہ) کی حاجت نہیں ہوگی بلکہ وہ شارح کے قول "ومنفعلہ" سے ہی خارج ہوجائے گا اس لیے کہ اس کا معنی ہے منفعل ذلک الفاعل۔ فاعل اور اسی فاعل کے مفعول کے درمیان واسطہ ہو۔

اور اس کا جواب یہ ہے کہ جب ہم نے یہ فرض کیا کہ "ا" نے "ب" کو وجود بخشا اور "ب" نے "ج" کو وجود عطا کیا تو بلا شبہ "ج" کے وجود میں "ا" کا کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہوگا اور "ا، ج" کے وجود میں دخیل اسی وقت ہوسکتا ہے جب وہ اس کا فاعل موثر ہو اس واسطے کہ "ج" کا وجود نہیں ہوسکتا مگر اس سبب سے کہ "ا" "ب" کا فاعل بن جائے تو "ا، ج" کا فاعل ہوگا لیکن فاعل بعید ہوگا اس کا اثر براہ راست معلول "ج" تک نہیں پہنچے گا اور "ج" بھی اس فاعل کا منفعل بعید ہوگا، تو اس وقت "ب" پر یہ صادق آئے گا کہ وہ فاعل اور اس کے مفعول کے درمیان واسطہ ہے فی الجملۃ، لہٰذا اس کو خارج کرنے کے لیے آخری قید کی ضرورت پڑے گی۔ واضح رہے کہ ہم نے جو کلام تفصیل سے ذکر کیا ہے شارح نے اجمالا اس کی طرف اپنے قول "اِذْ عِلَّةُ عِلَّةِ الشَّيْءِ بِالْوَاسِطَةِ" سے اشارہ کردیا؟

علت متوسطہ پر امام تفتازانی کا اعتراض اور اس کا جواب

تشریح: شارح نے منطق کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: منطق وہ آلہ قانونیہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطافی الفکر سے بچاتی ہے۔ منطق کی اس تعریف میں "آلہ" کا ذکر ہے اس لیے آلہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا "اَلْآلَۃُ ھِیَ الْوَاسِطَۃُ بَیْنَ الْفَاعِلِ وَمُنْفَعِلِہٖ فِیْ وُصُوْلِ اَثَرِہٖ" پھر آخری قید کا فائدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا یہ قید احترازی ہے "علت متوسطہ" کو خارج کرنے کے لیے لگائی گئی ہے، اس لیے کہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہی نہیں اس لیے "علت متوسطہ" وصول اثر میں علت اور معلول کے درمیان واسطہ نہیں ہوتی، دوسری قید سے علت متوسطہ کا اخراج ماننے پر امام تفتازانی نے اعتراض کیا ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں امام تفتازانی کا اعتراض تحریر فرمایا ہے، پھر اس کا جواب دیا ہے، وہ اعتراض اور اس کا جواب درج ذیل ہے۔

اعتراض: "علت متوسطہ" وہ شئی ہے جو کسی چیز کا معلول ہو اور کسی چیز کی علت ہو جیسے "ا" نے "ب" کو وجود بخشا اور "ب" نے "ج" کو وجود بخشا تو "ب" "ا" کا معلول ہے اور "ج" کی علت ہے لہٰذا "ب" "علت متوسطہ" ہوا اور یہ متحقق ہے کہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہی نہیں ہے تو علت متوسطہ کو خارج کرنے کے لیے "فی وصول اثرہ" کی قید کی حاجت ہی نہیں بلکہ اس کا اخراج پہلی ہی قید سے ہو جاتا ہے، اس طرح کی قید اول ہے "واسطة بين الفاعل ومنفعله" جس کا مفہوم یہ ہے کہ آلہ وہ شئی ہے جو فاعل اور اس کے مفعول کے درمیان واسطہ ہو، جیسے قینچی کپڑا کاٹنے والے اور کپڑا کے درمیان واسطہ ہے، فاعل کا اثر مفعول تک پہنچانے میں اور جب علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہی نہیں ہے تو علت بعیدہ نہ اس معلول کا فاعل ہوگی نہ وہ معلول، علت بعیدہ کا مفعول ومتاثر ہوگا بلکہ خود علت متوسطہ کا مفعول ومتاثر ہوگا، پس علت متوسطہ اس صورت میں فاعل اور اسی فاعل کے مفعول ومتاثر کے درمیان واسطہ نہ ہوگی بلکہ اپنے فاعل اور اپنے مفعول کے درمیان واسطہ ہوگی بلفظ دیگر اپنے موئثر اور اپنے متاثر کے درمیان واسطہ ہوگی، فاعل موئثر اور اسکے متاثر کے درمیان واسطہ نہیں، اور جب ایسا ہے تو قید اول سے علت متوسطہ خارج ہو جاتی ہے۔

جواب: یہاں فاعل عام ہے خواہ فاعل قریب ہو یا فاعل بعید اسی طرح منفعل عام ہے خواہ منفعل قریب ہو یا منفعل بعید ہو پس معلول تک علت بعیدہ کا اثر بلاواسطہ نہ پہونچنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ علت بعیدہ کا مفعول ومتاثر نہیں کیوں کہ شئی کا فاعل وہ ہوتا ہے جو شئی کے وجود میں موئثر اور دخیل ہو خواہ براہ راست موئثر ہو یا شئی کے فاعل میں موئثر ہو اور علت بعیدہ کا اثر اگر چہ براہ راست معلول تک نہیں پہنچتا لیکن بالواسطہ پہنچتا ہے لہٰذا علت بعیدہ فاعل بعید ہوئی اور معلول، مفعول بعید ہوا تو علت متوسطہ پر فی الجملہ یہ صادق آتا ہے کہ وہ فاعل اور اس کے مفعول کے

درمیان وصول اثر میں واسطہ ہے، لہٰذا اس کو خارج کرنے کے لیے آخری قید کی ضرورت ہے، مثلاً جب ہم نے یہ فرض کیا کہ ''ا'' نے ''ب'' کو وجود بخشا اور ''ب'' نے ''ج'' کو وجود بخشا تو ''ج'' کے وجود میں کچھ نہ کچھ ''ا'' کا دخل ضرور ہے اور ''ا'' ''ج'' کے وجود میں دخیل اسی طرح ہو سکتا ہے کہ وہ ''ج'' کا فاعل ہو اگرچہ فاعل بعید ہی ہو، اس واسطے کہ جب تک ''ا'' ''ب'' کا فاعل نہ بن جائے ''ب'' کا وجود نہیں ہو سکتا اور جب تک ''ب'' ''ج'' کا فاعل نہ بن جائے ''ج'' کا وجود ناممکن ہے تو ثابت ہوا کہ ''ا'' کے دخل کے بغیر ''ج'' کا وجود ناممکن ہے۔ پس ''ا'' ''ج'' کا فاعل بعید ہوا، جس کا اثر براہ راست ''ج'' تک نہیں پہنچتا لیکن بالواسطہ پہنچتا ہے لہٰذا ''ا'' ''ج'' کا فاعل بعید ہے، اور ''ج'' اس کا منفعل بعید ہے پس فی الجملہ ''ب'' پر صادق آتا ہے کہ وہ فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان واسطہ ہے، اور اس کو آلہ کی حد سے خارج کرنے کے لیے قید اخیر (وصول اثر) کی ضرورت ہے۔ حاصل کلام یہ کہ علت بعیدہ اس معلول کا فاعل بعید ہے، اور وہ معلول علت بعیدہ کا منفعل و متاثر بعید ہے اور علت متوسطہ کے فاعل اور اس کے مفعول کے درمیان واسطہ ہونے اور قید اول سے خارج نہ ہونے کے لیے اتنا کافی ہے۔ لہٰذا دوسری قید کی ضرورت ہے اس پوری تفصیل کی طرف شارح نے اپنے ارشاد ''اِذْ عِلَّةُ عِلَّةِ الشَّیءِ عِلَّةٌ لَهٗ بِالْوَاسِطَةِ'' سے اجمالاً اشارہ کر دیا ہے، لہٰذا شارح کی عبارت پر اعتراض کرنا بیجا ہے۔

قطبی: وَالْقَانُوْنُ اَمْرٌ كُلِّيٌّ

میر قطبی: اِذَا قُلْنَا مَثَلًا كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوعٌ فَالْفَاعِلُ اَمْرٌ كُلِّيٌّ اَیْ مَفْهُوْمٌ لَا یَمْتَنِعُ نَفْسُ تَصَوُّرِهٖ عَنْ وُقُوْعِ الشِّرْكَةِ فِیْهِ وَلَهٗ جُزْئِیَّاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ یُحْمَلُ هُوَ عَلَیْهَا وَهٰذِهِ الْقَضِیَّةُ اَیْضًا اَمْرٌ كُلِّيٌّ اَیْ قَضِیَّةٌ كُلِّیَّةٌ قَدْ حَكَمَ فِیْهَا عَلٰی جَمِیْعِ جُزْئِیَّاتِ مَوْضُوْعِهَا وَلَهَا فُرُوعٌ هِیَ الْاَحْكَامُ الْوَارِدَةُ عَلٰی خُصُوصِیَّاتِ تِلْكَ الْجُزْئِیَّاتِ كَقَوْلِكَ ''زَیْدٌ'' فِیْ ''قَالَ زَیْدٌ'' مَرْفُوْعٌ وَ''عَمْرٌو'' فِی ''ضَرَبَ عَمْرٌو'' مَرْفُوعٌ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِكَ وَ هٰذِهِ الْفُرُوْعُ مُنْدَرِجَةٌ تَحْتَ تِلْكَ الْقَضِیَّةِ الْكُلِّیَّةِ الْمُشْتَمِلَةِ عَلَیْهَا بِالْقُوَّةِ الْقَرِیْبَةِ مِنَ الْفِعْلِ وَالْقَانُونُ وَالْاَصْلُ وَالْقَاعِدَةُ وَالضَّابِطَةُ اَسْمَاءٌ لِهٰذِهِ الْقَضِیَّةِ الْكُلِّیَّةِ بِالْقِیَاسِ اِلٰی تِلْكَ الْفُرُوْعِ الْمُنْدَرِجَةِ فِیْهَا وَ

اِسْتِخْرَاجُهَا مِنْهَا عَنِ الْقُوَّةِ اِلَى الْفِعْلِ يُسَمّٰى تَفْرِيْعًا وَذَالِكَ بِاَنْ يُحْمَلَ مَوْضُوْعُهَا اَعْنِى الْفَاعِلَ عَلٰى "زَيْدٍ" مَثَلاً فَيَحْصُلُ قَضِيَّةٌ وَ تَجْعَلُ صُغْرَى الْقِيَاسِ وَ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ الْكُلِّيَةَ كُبْرٰى هٰكَذَا زَيْدٌ فَاعِلٌ وَ كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوعٌ فَيَنْتِجُ اَنَّ زَيْداً مَرْفُوْعٌ فَقَدْ خَرَجَ بِهٰذَا الْعَمَلِ هٰذَا الْفَرْعُ مِنَ الْقُوَّةِ اِلَى الْفِعْلِ وَقِسْ عَلٰى ذَالِكَ فَقَوْلُهُ اَمْرٌ كُلِّيٌّ اَىْ قَضِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ وَقَوْلُهُ مُنْطَبِقٌ اَىْ مُشْتَمِلٌ بِالْقُوَّةِ عَلٰى جُزْئِيَّاتِهٖ اَىْ عَلٰى جَمِيْعِ اَحْكَامِ جُزْئِيَّاتِ مَوْضُوْعِهٖ وَقَوْلُهُ لِيُتَعَرَّفَ اَحْكَامُهَا مِنْهُ اَىْ بِالْفِعْلِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِىْ قَرَّرْنَاهُ.

ترجمہ: مثلاً جب ہم کہیں "کل فاعل مرفوع" تو اس کا موضوع "فاعل" امر کلی ہے یعنی اس کا نفس تصور شرکت سے مانع نہیں، اور اس کی متعدّد جزئیات ہیں جن پر لفظ فاعل کو محمول کیا جاتا ہے، اور یہ قضیہ بھی "امر کلی" ہے یعنی قضیہ کلیہ ہے جس میں اس کے موضوع کے تمام جزئیات پر مرفوع ہونے کا حکم لگایا گیا ہے اور اس قضیہ کلیہ کے کچھ فروع ہیں، یہ فروع وہ احکام ہیں جو ان جزئیات کی خصوصیات پر وارد ہوتے ہیں، مثلاً آپ کا قول "زید فی قال زید مرفوع" "و عمرو فی ضرب عمرو مرفوع" وغیرہما یہ فروع اسی قضیہ کلیہ کے تحت مندرج ہیں اور وہ ان پر بالقوۃ القریبۃ مشتمل ہے۔ اور قانون، اصل، قاعدۂ کلیہ، ضابطہ یہ سب اسی قضیہ کلیہ کے اسماء ہیں، اس کے تحت مندرج فروع کی طرف نظر کرتے ہوئے اور ان فروع کو قوت سے فعل کی طرف لانے کا نام تفریع ہے یہ تفریع اس طرح ہوتی ہے کہ قاعدۂ کلیہ کے موضوع کو اس کے کسی جزئی مثلاً زید پر محمول کر دیں اور اس کو صغری بنا دیں پھر قاعدۂ کلیہ کو کبری بنا دیں اور یوں لب کشا ہوں۔ "زید فی قال زید فاعل" "و کل فاعل مرفوع" اور حد اوسط کو ساقط کریں تو نتیجہ بر آمد ہوگا "زید فی قال زید مرفوع" تو اس عمل سے یہ فرع قوت سے فعل کی طرف نکل گئی، اور اسی پر دیگر مثالوں کو قیاس کر لیں، غرض کہ "امر کلی" کا معنی ہے قضیہ کلیہ اور منطبق" ہونے سے مراد ہے قضیہ کا اپنے موضوع کے تمام جزئیات کے احکام پر بالقوۃ مشتمل ہونا۔ "معرفت احکام" سے مراد یہ ہے کہ بالفعل اس طریقے سے احکام کی معرفت ہو جس کو ہم نے بیان کیا۔

قانون کا مفہوم اور مثال

تشریح: شارح نے قانون کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: قانون وہ امر کلی ہے جو اپنے جزئیات پر منطبق ہو اور اس سے اس کے جزئیات کی معرفت حاصل ہو۔ اس حاشیہ میں سید السند نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ قانون کے ''امر کلی'' ہونے کا مطلب کیا ہے، پھر اس کو مثال سے سمجھایا ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں: قانون کے امر کلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قانون قضیہ کلیہ ہوتا ہے، اس کا موضوع کلی ہوتا ہے جس کے تحت کثیر جزئیات و افراد ہوتے ہیں، اور تمام جزئیات پر منطبق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قضیہ کلیہ اپنے موضوع کے تمام جزئیات کے احکام پر بالقوہ مشتمل ہوتا ہے یعنی جب بھی کسی جزئی کا حکم معلوم کرنا چاہیں تو قضیہ کلیہ کے توسط سے قیاس مرتب کر کے اس کا حکم معلوم کر سکتے ہیں، اس طور پر کہ جس جزئی کا حکم معلوم کرنا ہے اس کو موضوع اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو محمول بنا کر صغریٰ تیار کر لیں، پھر قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنا دیں اور شکل اول پر قیاس مرتب کر کے حد اوسط ساقط کر دیں تو فوراً اس جزئی کا حکم بر آمد ہوگا، مثلاً: ''كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ'' نحو کا ایک قانون ہے، اور ''امر کلی'' ہے کیوں کہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ قضیہ کلیہ ہے، اس کا موضوع کلی ہے، جس کے تحت کثیر افراد ہیں، اور اپنے تمام جزئیات پر منطبق بھی ہے کیوں کہ اپنے تمام جزئیات کے احکام پر بالقوہ مشتمل ہے یعنی جب چاہیں فاعل کے کسی بھی جزئی کا حکم اس قضیہ سے مذکورہ طریقے پر نکال سکتے ہیں، اس طرح کہ مثلا ''ضرب زید'' میں مذکور ''زید'' کا حکم معلوم کرنا ہے تو یوں قیاس مرتب کریں، زید فی ''ضرب زید'' فاعلٌ وکل فاعل مرفوعٌ۔ پھر حد اوسط ساقط کیا تو نتیجہ آیا: زید فی ''ضرب زید'' مرفوعٌ پس زید کا حکم معلوم ہو گیا کہ وہ مرفوع ہے۔ واضح رہے کہ اس قضیہ کلیہ کا نام قانون ہے، اس کے علاوہ اصل ضابطہ، اور قاعدۂ کلیہ، وغیرہ ناموں سے بھی اسے یاد کیا جاتا ہے، اور اس قضیہ کلیہ سے بطریق مذکور کسی بھی جزئی کے حکم کا استخراج تفریع کہلاتا ہے۔

قطبی: لِاَنَّهٗ وَاسِطَةٌ بَيْنَ الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ وَالْمَطَالِبِ الْكَسَبِيَّةِ.

میر قطبی: قِيْلَ عَلَيْهِ اَنَّ الْعَاقِلَةَ قَابِلَةٌ لِلْمَطَالِبِ الْكَسَبِيَّةِ لَا فَاعِلَةٌ لَهَا وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الْحُكْمَ اِنْ كَانَ فِعْلًا فَلَا اِشْكَالَ فِي التَّصْدِيقَاتِ وَاِنْ كَانَ اِدْرَاكًا فَكَوْنُهٗ آلَةً اِمَّا بِنَاءً عَلَى الظَّاهِرِ الْمُتَبَادِرِ اِلٰى اَفْهَامِ الْمُبْتَدِئِيْنَ مِنْ كَوْنِ الْعَاقِلَةِ فَاعِلَةً لِاِدْرَاكَاتِهَا كَمَا ذَكَرَهٗ وَاِمَّا بِنَاءً عَلٰى اَنَّهٗ آلَةٌ بَيْنَ

الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ وَ بَيْنَ الْمَعْلُوْمَاتِ الَّتِيْ تَرْتِيْبُهَا لِاكْتِسَابِ الْمَجْهُوْلَاتِ فَإِنَّ الْاَثَرَ الْحَاصِلَ فِيْهَا بِتَرْتِيْبِ الْعَاقِلَةِ اِيَّاهَا عَلٰى وَجْهِ الصَّوَابِ اِنَّمَا هُوَ بِوَاسِطَةِ هٰذَا الْفَنِّ.

ترجمہ: اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ قوت عاقلہ مطالب کسبیہ کا قابل و مغائر ہے اس کا فاعل و موئثر نہیں ہے۔ اس کا یہ جواب دیا گیا کہ حکم اگر فعل ہے تو تصدیقات میں کوئی اشکال نہیں ہے اور اگر حکم ادراک ہو تو پھر منطق کو آلہ کہنا صرف ظاہر پر مبنی ہے جس کی طرف مبتدیوں کا ذہن جلد متبادر ہوتا ہے بہ نسبت اس کے کہ قوت عاقلہ مطالب کسبیہ کے ادراک کا فاعل ہے جیسا کہ شارح نے اس کو ذکر کیا ہے یا اس بنا پر ہے کہ منطق قوت عاقلہ اور ان معلومات کے درمیان واسطہ ہے جن کو اکتساب مجہولات کے لیے مرتب کیا جاتا ہے اس لیے کہ "امور معلومہ" کو صحیح طریقے پر قوت عاقلہ کے مرتب کرنے سے ان پر جو اثر ظاہر ہوتا ہے اس فن کے واسطے سے ہی ہوتا ہے۔

منطق کو آلہ قرار دینے کی وجہ اور اس پر اعتراض و جواب

تشریح: شارح نے منطق کو آلہ کہنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا "منطق" کو آلہ اس لیے کہا گیا کہ وہ اکتساب میں قوت عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے درمیان واسطہ ہے یعنی عقل اسی فن کے واسطہ سے مجہولات تصوریہ اور تصدیقیہ کا اکتساب کرتی ہے۔ اس پر بعض علمانے اعتراض کیا ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں وہ اعتراض اور اس کا جواب تحریر فرمایا ہے جو مندرجہ ذیل ہے۔

اعتراض: "قوت عاقلہ" مطالب کسبیہ کو قبول کرنے والی ہے اس کا فاعل اور موئثر نہیں ہے منفعل و متأثر ہے تو منطق، فاعل (قوت عاقلہ) اور اس کے منفعل (مطالب کسبیہ) کے درمیان وصول اثر میں واسطہ نہیں لہٰذا اس کو آلہ کہنا درست نہیں۔

جواب: حکم میں دو احتمال ہیں (۱) مقولہ فعل سے ہے (۲) مقولہ انفعال سے ہے۔ بر تقدیر اول تصدیقات میں اشکال کی کوئی گنجائش نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں "قوت عاقلہ" کا فاعل ہونا ظاہر ہے بایں طور کہ "حکم" فعل ہے تو اس کا ایک فاعل ضرور ہوگا وہ فاعل قوت عاقلہ ہی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ منطق تصدیقات میں فاعل (قوت عاقلہ) اور اس کے مفعول (مطالب کسبیہ) کے درمیان وصول اثر میں واسطہ ہے، اور منطق کو "آلہ" کہنے کے لیے اتنا کافی ہے، تصورات میں بھی واسطہ ہونا ضروری نہیں۔ اور مقولہ انفعال سے مانا جائے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ "منطق" کو آلہ" کہنے کی درج ذیل دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) قوت عاقلہ حقیقۃ فاعل نہیں لیکن چونکہ ادراکات کا حصول، نفس سے صادر ہونے والے افعال احساس، توجہ نظر وغیرہ میں سے کسی فعل کے توسط سے ہوتا ہے، توبظاہر یہ محسوس ہوتا ہے، اور اول وہلہ میں مبتدیوں کا ذہن اس بات کی طرف متبادر ہوتا ہے کہ نفس یعنی قوت عاقلہ مطالب کسبیہ کے ادراک کا فاعل ہے پس اسی تبادر ذہنی اور ظاہر حال پر اعتماد کرتے ہوئے منطق کو "قوت عاقلہ" اور مطالب کسبیہ کے درمیان واسطہ اور وصول اثر کا آلہ قرار دیا۔ اور تبادر ذہنی کی بنیاد پر کسی معنی پر کسی لفظ کے اطلاق میں کوئی ضرر نہیں اگرچہ واقع اور حقیقت میں ایسا نہ ہو۔

(۲) "آلہ" اس بنیاد پر کہا کہ منطق واسطہ ہے قوت عاقلہ اور "امور معلومہ" کے درمیان بایں طور کہ اکتساب مجہول کے لیے نفس ان کو درست طریقے پر مرتب کرتا ہے، اس ترتیب کا اثر (ہیئت اجتماعیہ) "امور معلومہ" پر اسی منطق کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے۔ یعنی نفس کا اثر ترتیب، امور معلومہ تک فن منطق کے واسطے سے پہنچتا ہے، تو "امور معلومہ مرتبہ" منفعل ہوئے اور قوت عاقلہ (نفس) اس کا فاعل اور منطق، فاعل و منفعل کے درمیان واسطہ ہوا جو فاعل کے اثر ترتیب، ہیئت اجتماعیہ کو منفعل، امور معلومہ تک پہنچاتا ہے، اس طرح منطق فاعل و مفعول کے درمیان وصول اثر میں واسطہ ہے، اس لیے اس کو آلہ کہنا بالکل درست ہے۔ اس صورت میں مطالب سے پہلے "مبادی" مضاف مقدر ہوگا اور عبارت کا مفہوم ہوگا، منطق واسطہ ہے قوت عاقلہ اور مبادی مطالب کے درمیان وصول اثر میں۔

قطبی: .اَنَّ حَقِيْقَةَ كُلِّ عِلْمٍ مَسَائِلُ ذَالِكَ الْعِلْمِ.

میر قطبی: اَسْمَاءُ الْعُلُوْمِ الْمَخْصُوْصَةِ كَالْمَنْطِقِ وَالنَّحْوِ وَالْفِقْهِ وَغَيْرِهَا تُطْلَقُ تَارَةً عَلَى الْمَعْلُوْمَاتِ الْمَخْصُوْصَةِ فَيُقَالُ مَثَلاً فُلَانٌ يَعْلَمُ النَّحْوَ اَیْ يَعْلَمُ تِلْكَ الْمَعْلُوْمَاتِ الْمُعَيَّنَةَ وَ اُخْرٰى عَلَى الْعِلْمِ بِالْمَعْلُوْمَاتِ الْمَخْصُوْصَةِ وَهُوَ ظَاهِرٌ فَعَلَى الْاَوَّلِ حَقِيْقَةُ كُلِّ عِلْمٍ مَسَائِلُهٗ كَمَا ذَكَرَهٗ اَوَّلًا وَعَلَى الثَّانِی حَقِيْقَةُ كُلِّ عِلْمٍ التَّصْدِيْقَاتُ بِمَسَائِلِهٖ كَمَا صَرَّحَ بِهٖ ثَانِيًا. وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّ اَجْزَاءَ الْعُلُوْمِ كَمَا سَيَذْكُرُهٗ فِی الْخَاتِمَةِ ثَلَاثَةٌ الْمَوْضُوْعُ وَالْمَبَادِیْ وَالْمَسَائِلُ وَ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالذَّاتِ مِنْ هٰذِهِ الثَّلَاثَةِ هُوَ الْمَسَائِلُ وَاَمَّا الْمَوْضُوْعُ فَاِنَّمَا

احْتِیْجَ اِلَیْهِ لِیَرْتَبِطَ بِسَبَبِهٖ بَعْضُ الْمَسَائِلِ بِبَعْضٍ اِرْتِبَاطًا یَحْسُنُ مَعَهٗ جَعْلُ تِلْكَ الْمَسَائِلِ الْكَثِیْرَةِ عِلْمًا وَاحِدًا وَكَذَا الْمَبَادِیْ اِنَّمَا احْتِیْجَ اِلَیْهَا لِتَوَقُّفِ تِلْكَ الْمَسَائِلِ عَلَیْهَا فَالْاَ نْسَبُ وَالْاَوْلٰی اَنْ یُعْتَبَرَ تِلْكَ الْمَسَائِلُ عَلٰی حِدَةٍ وَتُسَمّٰی بِاسْمٍ فَمَنْ جَعَلَ الْمَوْضُوْعَ وَالْمَبَادِیَ مِنْ اَجْزَاءِ الْعُلُوْمِ فَلَعَلَّ ذَالِكَ مِنْهُ تَسَامُحٌ بِنَاءً عَلٰی شِدَّةِ احْتِیَاجِ الْعِلْمِ اِلَیْهِمَا فَنَزَلَا مَنْزِلَةَ الْاَجْزَاءِ مَعَ اَنَّهٗ یَجُوْزُ اَنْ یُعْتَبَرَ الْمَقْصُوْدُ بِالذَّاتِ اَعْنِیْ الْمَسَائِلَ مَعَ مَا یُحْتَاجُ اِلَیْهِ اَعْنِی الْمَوْضُوْعَ وَالْمَبَادِیَ مَعًا وَ یُسَمّٰی بِاسْمٍ فَیَكُوْنَانِ ح مِنْ اَجْزَاءِ الْعُلُوْمِ لٰكِنَّ الْاَوَّلَ اَوْلٰی كَمَا لَا یَخْفٰی.

ترجمہ: مخصوص علوم کے اسما مثلاً منطق، فقہ نحو وغیرہ کا اطلاق کبھی مخصوص معلومات پر ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے "فلان یعلم النحو" تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ ان معین معلومات و مسائل کو جانتا ہے، اور کبھی ان اسما کا اطلاق ان مخصوص مسائل کے علم و تصدیق پر ہوتا ہے، یہ ظاہر ہے۔ پہلے اطلاق کے مطابق ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں جیسا کہ شارح نے فرمایا، دوسرے اطلاق پر ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل کی تصدیق ہے جیسا کہ دوبارہ شارح نے معترض کی زبان میں اس کی تصریح فرمائی، شارح کے اس ارشاد پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اجزاے علوم تین ہیں جیسا کہ مصنف خاتمہ میں اس کو بیان کریں گے موضوع، مبادی، مسائل، تو صرف مسائل پر "علم" کا اطلاق صحیح نہیں۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ان تینوں میں مقصود بالذات صرف مسائل ہوتے ہیں، موضوع کی حاجت صرف اس لیے پڑتی ہے تاکہ اس کے ذریعہ بعض مسائل بعض سے اس طرح مربوط ہو جائیں کہ بہ آسانی ان تمام مسائل کو "علم واحد" قرار دیا جا سکے، اسی طرح مبادی کی ضرورت اس لیے پڑتی ہے کہ مسائل مبادی پر موقوف ہوتے ہیں، لہٰذا بہتر اور اولیٰ تو یہ ہے کہ ان مسائل کا علاحدہ اور مستقلاً اعتبار کیا جائے، اور اس کا علاحدہ ایک نام رکھا جائے، اور جس نے مبادی، مسائل، موضوع تینوں کو اجزاے علوم قرار دیا تو شاید یہ ان کا تسامح ہے اور اس تسامح کی بنیاد یہ ہے کہ "علم" میں ان دونوں چیزوں کی شدید حاجت ہوتی ہے اس لیے ان حضرات نے ان دونوں کو بھی اجزاے علوم کے درجے میں اتار لیا، اور جز اور غیر جز میں امتیاز نہ کر سکے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "مسائل" ان تمام امور کے ساتھ مقصود بالذات ہوں جن کی علم میں حاجت ہوتی ہے یعنی مسائل، موضوع اور مبادی کے ساتھ مقصود بالذات ہوں اس صورت میں یہ تینوں چیزیں حقیقی طور پر علم کے اجزا ہوں گے، اور علم کی حقیقت

تینوں کا مجموعہ ہو گا لیکن بہتر اور اولیٰ اول ہے۔

علم کی حقیقت اور اس کے اطلاقات

تشریح: مصنف نے منطق کی حد تام نہ بیان فرما کر رسم بیان فرمائی اور اس کی تعریف بالخارج فرمائی شارح نے اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا "ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہوتے ہیں" سید السند نے حاشیہ میں اس دعویٰ کی مزید وضاحت فرمائی ہے اور یہ بتایا ہے کہ اسم علم کا اطلاق کس کس معنیٰ پر ہوتا ہے اور علم کی حقیقت کب کیا ہوتی ہے پھر شارح کے کلام پر ایک اعتراض ذکر کرکے اس کا جواب دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں مخصوص علوم کے اسما مثلاً منطق، فقہ، نحو صرف وغیرہ، کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے۔

(۱) مخصوص معلومات یعنی مسائل پر۔ مثلاً کہا جاتا ہے فلان یعلم النحو تو اس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ وہ اس فن کے مخصوص مسائل کو جانتا ہے۔ (۲) مخصوص معلومات و مسائل کے "علم و تصدیق" پر۔ پہلے اطلاق کے لحاظ سے ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل قرار پاتے ہیں۔ شارح نے اسی اطلاق کا لحاظ کرتے ہوئے فرمایا ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں۔ اور دوسرے اطلاق کے لحاظ سے اس کی حقیقت اس کے مخصوص مسائل کی تصدیق ہوا کرتی ہے، یہاں شارح کے کلام پر محشی نے ایک اعتراض اور اس کا جواب تحریر کیا ہے جو درج ذیل ہے۔

اعتراض: اجزاے علوم تین ہیں مبادی، موضوع، مسائل، تو پھر صرف مسائل پر علم کا اطلاق صحیح نہیں بلکہ "علم" کا اطلاق تینوں کے مجموعے پر ہو گا اور تینوں کا مجموعہ علم کی حقیقت ہو گا صرف مسائل کو علم کی حقیقیت کہنا درست نہیں۔

جواب: ان تینوں میں سے مقصود بالذات مسائل ہوتے ہیں اور موضوع و مبادی مقصود بالتبع ہوتے ہیں، موضوع کی حاجت صرف اس لیے ہوتی ہے کہ اس کے سبب کثیر مسائل باہم ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہوجائیں کہ ان کو علم واحد قرار دیا جاسکے۔ اور مبادی کے ذکر کی حاجت اس لیے ہوتی ہے کہ مسائل کی تحصیل مبادی پر موقوف ہوتی ہے تو ثابت ہوا کہ یہ دونوں مقصود بالتبع ہوتے ہیں لہٰذا مناسب اور اولی یہی ہے کہ ان مسائل کا مستقلاً اعتبار کیا جائے اور ان کے مجموعے کا علاحدہ نام رکھا جائے، لہٰذا شارح کا یہ فرمانا کہ علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں حقیقت اور مقصود اصلی ہونے کے اعتبار سے ہے، ہاں جن علما نے یہ فرمایا کہ علم کے اجزا تین ہیں ان سے اس مقام پر تسامح ہوا ہے۔ اور اس تسامح کی بنیاد یہ ہے کہ علوم کو موضوع اور مبادی کی شدید حاجت ہوتی ہے اس شدت احتیاج و امتزاج کے باعث وہ علما جز اور غیر جز میں امتیاز نہ کرسکے اور ان کو اجزاے علوم میں سے شمار کرا دیا، یا فرق تو محسوس کیا لیکن ان کی طرف علم کی شدت احتیاج کے باعث ان دونوں کو اجزاے علوم کے منزل میں اتار کر ایسا کیا۔ ہاں

ایک صورت یہاں ہے جس کی بنیاد پر تینوں علم کے اجزا قرار پاتے ہیں، اور تینوں کا مجموعہ علم قرار پاتا ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ مسائل ان تمام امور کے ساتھ مقصود بالذات ہیں جن کی طرف مسائل کو حاجت ہوتی ہے، یعنی مسائل موضوع اور مبادی دونوں کے ساتھ مقصود بالذات ہوں اور تینوں کے مجموعے کا نام علم رکھا جائے اس صورت میں موضوع، مبادی اور مسائل تینوں حقیقت علم کے اجزا ہوں گے اور علم تینوں کا مجموعہ ہوگا۔ شارح کے کلام کو اس معنی پر محمول کیا جائے تو ایک قید مقدر ہوگی اور اصل عبارت یوں ہوگی ان حقیقة کل علم مسائله مع ما یحتاج الیه فیها۔ لیکن اولی پہلے معنی پر محمول کرنا ہے کیوں کہ موضوع اور مبادی مفہوم کے لحاظ سے بہر حال مسائل کے مغائر ہیں اور باہم بھی مغائر ہیں تو تین مغائر اور متبائن چیزوں کے ایک ہی جہت سے مقصود بالذات ہونے میں تکلف ہے۔

قطبی:. لِاَنَّهٗ قَدْ حَصَلَتْ تِلْكَ الْمَسَائِلُ اَوَّلًا ثُمَّ وُضِعَ اسْمُ الْعِلْمِ بِإِزَائِهَا.

میر قطبی: قِيْلَ عَلَيْهِ اَنَّ مَسَائِلَ الْعُلُوْمِ تَتَزَايَدُ يَوْمًا فَيَوْمًا فَاِنَّ الْعُلُوْمَ وَالصِّنَاعَاتِ اِنَّمَا تَتَكَامَلُ بِتَلَاحُقِ الْاَفْكَارِ فَكَيْفَ يُقَالُ اِنَّ الْمَسَائِلَ قَدْ حَصَلَتْ اَوَّلًا ثُمَّ وُضِعَ الْاِسْمُ بِإِزَائِهَا وَاُجِيْبَ بِاَنَّ وَضْعَ الْاِسْمِ لِمَعْنًى لَا يَتَوَقَّفُ عَلٰى تَحْصِيْلِهٖ فِى الْخَارِجِ بَلْ فِى الذِّهْنِ فَلَمْ يُرِدْ بِتَحْصِيْلِ الْمَسَائِلِ اَوَّلًا اَنَّهَا اُسْتُخْرِجَتْ وَدُوِّنَتْ بِتَمَامِهَا ثُمَّ سُمِّيَتْ بِاسْمِ الْعِلْمِ بَلْ اَرَادَ اَنَّ تِلْكَ الْمَسَائِلَ لُوْحِظَتْ اِجْمَالًا وَسُمِّيَتْ بِذَالِكَ الْاِسْمِ وَاِنْ كَانَ بَعْضُهَا مُسْتَخْرَجَةً بِالْفِعْلِ وَ بَعْضُهَا حَاصِلَةً بِالْقُوَّةِ فَلَا اِشْكَالَ.

ترجمہ: اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ علوم کے مسائل روز بروز بڑھتے رہتے ہیں کیوں کہ علوم فکروں کے لاحق ہونے کے سبب کامل تر ہوتے رہتے ہیں، تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ تمام مسائل پہلے حاصل ہو جاتے ہیں پھر اس کے مقابلے میں اسم وضع کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اسم ایسے معنی کے مقابل وضع کیا جاتا ہے جس کی تحصیل خارج میں ضروری نہیں صرف ذہن میں ہونا بھی کافی ہے، لہٰذا شارح کے ارشاد "قد حصلت

المسائل اولا'' سے یہ مراد نہیں کہ پہلے تمام مسائل متفرع کرلیے جاتے ہیں اور سب کے سب مدون ہو چکے ہوتے ہیں پھر ان کو مخصوص نام سے موسوم کیا جاتا ہے بلکہ شارح نے اس سے یہ مراد لیا ہے کہ موضوع اور غرض و غایت پر نظر کرتے ہوئے تمام مسائل اجمالی طور پر حاصل ہوجاتے ہیں پھر اس کے مقابل مخصوص نام رکھا جاتا ہے اگرچہ بعض بالفعل خارج میں موجود ہوتے ہیں اور بعض بالقوہ حاصل ہوتے ہیں۔فلا اشکال فیہ۔

حصول مسائل کے بعد وضع اسم کا مطلب

تشریح:۔شارح نے فرمایا ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں پھر اس دعوی پر دلیل یہ پیش کی کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل اس لیے ہیں کہ تمام مسائل اولا حاصل ہوجاتے ہیں پھر ان کے مجموعے کے مقابل علم کا نام رکھا جاتا ہے، لہٰذا مسائل ہی علم کی حقیقت ہوتے ہیں مسائل سے ہٹ کر اس کی کوئی حقیقت وماہیت نہیں ہوتی ہے بعض علمانے اس دلیل پر اعتراض کیا۔سید السند نے اس حاشیہ میں وہ اعتراض اور اس کا جواب تحریر فرمایا ہے جو مندرجہ ذیل ہے۔

اعتراض: شارح کا یہ کہنا کہ تمام مسائل اولا حاصل ہوجاتے ہیں پھر اس کے مقابلے میں اسم کی وضع ہوتی ہے یہ درست نہیں اس لیے کہ علوم کے مسائل دن بدن بڑھتے رہتے ہیں۔اور علوم فکروں کے لحوق کے سبب کامل سے کامل تر ہوتے جاتے ہیں یہ سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوسکتا تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ تمام مسائل اولا حاصل ہوجائیں پھر ان کے مجموعے کے مقابل اسم کی وضع کی جائے؟

جواب:۔یہاں اسم کی وضع ایک ایسے معنی کے مقابلے میں ہوتی ہے جس کا بالفعل خارج میں متحقق ہونا ضروری نہیں بلکہ ذہن میں ہونا ہی کافی ہے۔بایں طور کہ شارح کے قول ''قد حصلت المسائل اولا'' سے یہ مراد نہیں کہ تمام مسائل کی تفصیلی طور پر بالفعل تخریج وتدوین ہوجاتی ہے، اس کے بعد ان مسائل کے مقابلے میں اسم کی وضع ہوتی ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ موضوع اور غایت کے لحاظ سے تمام مسائل اجمالی طور پر ذہن میں حاصل ہوجاتے ہیں پھر ان کے مقابلے میں اسم رکھ دیا جاتا ہے اگرچہ بعض مسائل کی تخریج بالفعل ہوتی ہے اور بعض بالقوۃ حاصل ہوتے ہیں لہٰذا اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

قطبی: دُوْنَ اَنْ يَقُوْلَ وَحَدُّوْهُ.

میر قطبی: لِاَنَّهٗ لَوْ قَالَ ذَالِكَ لَمْ يَكُنْ صَحِيْحاً وَ لَو قَالَ وَهُوَ اَیْ ذَالِكَ الْقانُوْنُ اَوْ قَالَ وَعَرَّفُوْهُ لَكَانَ صَحِيْحًا لٰكِنَّهٗ عَارٍ عَنِ التَّنْبِيْهِ الْمَذكُوْرِ.

ترجمہ: اس لیے کہ اگر یہ کہتے تو صحیح نہ ہوتا اور اگر یہ کہتے کہ "وہ یعنی یہی آلہ قانون ہے۔یا" وعرفوہ" فرماتے تو صحیح ہوتا لیکن تنبیہ مذکور سے خالی ہوتا۔

تعریف منطق کو "رسموہ" سے تعبیر کرنے کا سبب

تشریح: مصنف نے مناطقہ کے حوالے سے منطق کی تعریف ذکر کی اور اس کو "وَرَسَمُوْہُ" کا عنوان دیا "وحدوہ" نہ فرمایا شارح نے اس کی وجہ یہ بیان کی کہ مصنف نے ایسا اس لیے کیا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ "شروع فی العلم" کا مقدمہ رسم تام ہوتی ہے نہ کہ حد۔اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ یہاں "رسموہ" اور "وحدوہ" دونوں کا ذکر درست تھا، لیکن مصنف نے تنبیہ مذکور کے پیش نظر "ورسموہ" کو ذکر میں ترجیح دی۔لہٰذا شارح کی ذکر کردہ وجہ وجہ ترجیح ہے۔سید السند نے اس حاشیہ میں اسی وہم کا ازالہ فرمایا ہے چناں چہ فرماتے ہیں اگر مصنف "وحدوہ "فرماتے تو یہ غلط ہوتا کیوں کہ شروع فی العلم کے مقدمہ میں رسم علم بیان کی جاتی ہے نہ کہ حد، تو رسم کو حد کہنا کیوں کہ درست ہوگا، نیز "وحدوہ "کہنا یوں بھی غلط ہوتا کہ مناطقہ کے حوالے سے منطق کی جو تعریف ذکر کی ہے وہ حد نہیں رسم تام ہے۔لہٰذا مصنف کے لیے "ورسموہ "کہنا ناگزیر تھا، پس مصنف کی ذکر کردہ وجہ ترجیح نہیں وجہ تصحیح ہے۔ہاں اگر مناطقہ کے الفاظ تعریف یہ ذکر کرتے "ذالك القانون آلة قانونية" پھر اس کے لیے "وحدوہ "فرماتے اور اس سے حد اصطلاحی مراد نہ لیتے مطلق تعریف مراد لیتے یا "وعرفوہ" کہتے تو درست ہوتا، لیکن تنبیہ مذکور نہ ہو پاتی، کیوں کہ "وعرفوہ" وغیرہ الفاظ حد اور رسم دونوں کو عام ہیں، پس شارح کی ذکر کردہ وجہ "وعرفوہ "کی طرف نظر کرتے ہوئے وجہ ترجیح ہے۔حاصل کلام یہ کہ شارح کی ذکر کردہ وجہ "وحدوہ" کے مقابلے میں وجہ تصحیح ہے اور "وعرفوہ" وغیرہ الفاظ کے مقابلے میں وجہ ترجیح ہے۔

قطبی: لٰكِنَّ تَصَوُّرَ الْعِلْمِ بِحَدِّهٖ يَتَوَقَّفُ عَلٰى تَصَوُّرِ تِلْكَ التَّصْدِيْقَاتِ لَا عَلٰى نَفْسِهَا.

میر قطبی: لَمَّا كَانَ حَقِيْقَةُ الْعِلْمِ هِيَ تَصْدِيْقَاتٌ بِالْمَسَائِلِ فَاِنْ اُرِيْدَ تَصَوُّرُهٗ بِحَدِّهٖ اُحْتِيْجَ اِلٰى اَنْ يُّتَصَوَّرَ تِلْكَ التَّصْدِيْقَاتُ الَّتِيْ هِيَ اَجْزَاءُهٗ فَاِذَا تُصُوِّرَتْ تِلْكَ التَّصْدِيْقَاتُ بِاَسْرِهَا مُجْتَمِعَةً فَقَدْ حَصَلَ تَصَوُّرُ الْعِلْمِ بِحَدِّهٖ اِذْلَا مَعْنٰى لِتَصَوُّرِ الشَّيْءِ بِحَدِّهِ التَّامِّ اِلَّا تَصَوُّرُهٗ

بِجَمِيْعِ اَجْزَائِهِ وَالتَّصَوُّرُ اَمْرٌ لَا حَجْرَ فِيْهِ بِاَنْ يَتَعَلَّقَ بِكُلِّ شَيْءٍ حَتّٰى اَنَّهُ يَجُوْزُ اَنْ يُّتَصَوَّرَ التَّصَوُّرُ وَاَنْ يُتَصَوَّرَ التَّصْدِيْقُ بَلْ يَجُوْزُ اَنْ يُّتَصَوَّرَ عَدْمُ التَّصَوُّرِ وَلَمَّا كَانَ تَصَوُّرُ جَمِيْعِ تِلْكَ التَّصْدِيْقَاتِ اَمْراً مُتَعَذِّراً لَمْ يَكُنْ تَصَوُّرُ الْعِلْمِ بِحَدِّهِ مُقَدَّمَةً لِلشُّرُوْعِ فِيْهِ .

ترجمہ: جب علم کی حقیقت مسائل کی تصدیق ہے تو اگر علم کے ''تصور بحدہ'' کا ارادہ کیا جائے تو ان تصدیقات کے تصور کی ضرورت پڑے گی جو علم کے اجزا ہیں اور ان تصدیقات کا ان تمام اجزا کے ساتھ تصور کر لیا تو علم کا ''تصور بحدہ'' حاصل ہو جائے گا اس لیے کہ کسی بھی شی کے ''تصور بحدہ'' کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کے تمام اجزا کا تصور کیا جائے، اور تصور ایسی چیز ہے جس کا تعلق ہر شی سے ہو سکتا ہے یہاں تک کہ تصور کا تصور ہو سکتا ہے اور تصدیق کا تصور کیا جا سکتا ہے، بلکہ عدم تصور کا تصور کیا جا سکتا ہے، اور چوں کہ ان تمام تصدیقات کا تصور ایک امر دشوار ہے اس لیے علم کا ''تصور بحدہ'' ''شروع فی العلم'' کا مقدمہ نہیں ہو سکتا۔

علم کی حقیقت اس کے مسائل کی تصدیقات ہوتی ہیں

تشریح: شارح نے فرمایا علم کی ''معرفت بحدہ'' اس کے جمیع مسائل کے علم سے ہوتا ہے۔ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ''علم بالمسائل'' سے مراد تصدیق بالمسائل ہے اور علم کی ''معرفت بحدہ'' تصور ہے، تو تصور کا تصدیق پر موقوف ہونا اور تصور کا تصدیق سے مستفاد ہونا لازم آتا ہے جو درست نہیں، اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے دعوی کیا، اس صورت میں علم مطلوب کے ''تصور بحدہ'' کا تصدیقات بالمسائل کے ''تصور'' پر موقوف ہونا لازم آرہا ہے نا کہ نفس تصدیقات پر، لہٰذا تصور کا تصدیقات پر موقوف ہونا اور تصور کا تصدیق سے مستفاد ہونا لازم نہیں آتا۔ سید السند نے اس حاشیہ میں شارح کے اسی دعوی پر دلیل پیش کر کے مسئلے کی مزید وضاحت کی ہے چناں چہ فرماتے ہیں، چوں کہ علم کی حقیقت اس کے تمام مسائل کی تصدیقات ہیں اس لیے جب بھی علم کے ''تصور بحدہ'' کا ارادہ کیا جائے تو ضروری ہو گا کہ ان تصدیقات کا تصور کیا جائے جو اس علم کے اجزا ہیں اور جب ان تمام تصدیقات کے مجموعے کا تصور کر لیا جائے گا تو علم کا ''تصور بحدہ'' حاصل ہو جائے گا، کیوں کہ شی کے ''تصور بحدہ'' کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس کے تمام اجزائے حقیقیہ جو شئی کی حقیقت کہلاتے ہیں کا تصور ہو جائے، اور تصور ایسی چیز ہے جس کا ہر شئی سے تعلق ہو سکتا ہے یہاں تک کہ تصور کا تصور کرنا تصدیقات کا تصور کرنا بلکہ عدم تصور کا تصور کرنا سب ممکن ہے، روا ہے، تاہم یک بارگی ان تمام تصدیقات کا تصور ایک امر متعذر ہے اس لیے

علم کا تصور بحدہ "شروع فی العلم" کا مقدمہ قرار نہیں پایا۔ بلکہ اس کے تصور برسمہ کو مقدمہ قرار دیا گیا۔

قطبی: هٰذَا اِشَارَةٌ اِلیٰ جَوَابِ مُعَارَضَةٍ.

میر قطبی : اِذَا اُسْتُدِلَّ عَلَی الْمَطْلُوْبِ بِدَلِیْلٍ فَالْخَصْمُ اِنْ مَنَعَ مُقَدَّمَةً مُعَيَّنَةً مِنْ مُقَدَّمَاتِهٖ اَوْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَلَی التَّعْيِيْنِ فَذَالِكَ يُسَمّٰى مَنْعًا وَمُنَاقَضَة وَنَقْضًا تَفْصِيْلِيًّا وَلَا يُحْتَاجُ فِيْ ذَالِكَ اِلیٰ شَاهِدٍ فَاِذَا ذُكِرَ شَيْءٌ يَتَقَوّىٰ بِهِ الْمَنْعُ يُسَمّٰى سَنَدًا لِلْمَنْعِ وَاِنْ مَنَعَ مُقَدَّمَةً غَيْرَ مُعَيَّنَةٍ بِاَنْ يَقُوْلَ لَيْس دَلِيْلُكُمْ بِجَمِيْعِ مُقَدَّمَاتِهٖ صَحِيْحًا وَمَعْنَاهُ اَنَّ فِيْهَا خَلَلًا فَذَالِكَ يُسَمّٰى نَقْضًا اِجْمَالِيًّا وَلَابُدَّ هُنَاكَ مِنْ شَاهِدٍ عَلَى الْاِخْتِلَالِ وَاِنْ لَمْ يَمْنَعْ شَيْئًا مِنَ الْمُقَدَّمَاتِ لَامُعَيَّنَةً وَلَا غَيْرَ مُعَيَّنَةٍ بَلْ اَوْرَدَ دَلِيْلًا مُقَابِلًا لِدَلِيْلِ الْمُسْتَدِلِّ دَالًّا عَلیٰ نَقِيْضِ مُدَّعَاهُ فَذَالِكَ يُسَمّٰى مُعَارَضَةً .

ترجمہ: جب مدعی دعوی پر کسی دلیل سے استدلال کرے تو اگر اس کے مقدمات میں سے کسی معین مقدمہ کو تسلیم نہ کرے یا بطور تعین ہر ایک مقدمہ کو تسلیم نہ کرے تو اس کو منع، مناقضہ اور نقض تفصیلی کا نام دیا جاتا ہے، اور منع کے لیے مد مقابل کو کسی دلیل کی حاجت نہیں ہوتی، پھر بھی اگر وہ کوئی ایسی چیز پیش کر دیتا ہے جس سے اس کے منع کو قوت ملتی ہے تو اس کو سند منع کہا جاتا ہے۔ اور اگر کسی غیر معین مقدمے کو منع کرے، مثلاً کہے تمھاری دلیل تمام مقدمات کے ساتھ صحیح نہیں ہے یعنی تمھاری دلیل کے مقدمات میں کچھ خلل ہے، تو اس کو "نقض اجمالی" کہا جاتا ہے۔ اس صورت میں مد مقابل کو دلیل کے مقدمات میں خلل ہونے پر دلیل دینا ضروری ہوگا، اور اگر کسی مقدمہ کو منع نہ کرے نہ معین کو نہ غیر معین کو بلکہ مستدل کی دلیل کے مقابلے میں ایک ایسی دلیل قائم کر دے جو مستدل کے دعوی کی نقیض کو ثابت کرتی ہے، تو اسے معارضہ کہتے ہیں۔

فن مناظرہ کے چند اصطلاحات

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں فن مناظرہ کی چند اصطلاحات کی تعریف فرمائی ہے، وہ یہ ہیں، منع، سند منع، نقض اجمالی، معارضہ، سید کی بیان کردہ تعریفات چند اضافی مصطلحات کے ساتھ درج ذیل ہیں۔

مقدمہ: وہ امر ہے جس پر صحت دلیل موقوف ہو جزو دلیل ہو یا شرط دلیل۔
دلیل: دو یا چند قضایا سے مرکب ایسا قول جو ایسے حکم پر مشتمل ہو جسے ثابت کرنا یا تنبیہ سے ظاہر کرنا مقصود ہو۔
مدعی: وہ شخص ہوتا ہے جو اثبات حکم کے درپے ہو اس حیثیت سے کہ وہ اثبات ہے، اسے معلِل بھی کہا جاتا ہے۔
سائل: جو نفیِ حکم کے لیے اپنے کو مقرر کرے۔
تعلیل: دعوی کی دلیل بیان کرنا۔
مستدل: مدعی اپنا دعوی دلیل سے ثابت کر دے تو اس وقت اس کو مستدل کہا جاتا ہے۔
شاہد: وہ ہوتا ہے جس سے دلیل کا فساد و خلل ثابت کیا جائے۔
منع: مد مقابل کا مستدل کی دلیل کے مقدمات میں سے کسی معین مقدمے کو یا متعیّن طریقے پر ہر ایک مقدمے کو تسلیم نہ کرنا۔ اس صورت میں دلیل میں خلل ثابت کرنے کے لیے خصم شاہد پیش کرنے کا پابند نہیں ہوتا منع کا دوسرا نام ”مناقضہ“ اور ”نقض تفصیلی“ بھی ہے۔
سند منع: مد مقابل منع کی تقویت کے لیے جو چیز ذکر کرے وہ سند منع ہے۔
نقض اجمالی: مد مقابل کا مستدل کے مقدمات میں سے غیر معین مقدمے کو تسلیم نہ کرنا، مثلا: کہے کہ تمھاری دلیل تمام مقدمات کے ساتھ صحیح نہیں ہے اس میں کچھ خلل ہے اس صورت میں خلل کے تحقق پر خصم کے لیے شاہد پیش کرنا ضروری ہے۔
معارضہ: مد مقابل کا مستدل کے مقابلے میں ایسی دلیل قائم کرنا جو مستدل کے دعوی کی نقیض کو ثابت کرے۔

قطبی: المنطق مجموع قوانین الاکتساب.

میر قطبی: وَذَالِكَ لِاَنَّ الْاِكْتِسَابَ اِمَّا لِلتَّصَوُّرِ وَاِمَّا لِلتَّصْدِيْقِ وَالْاَوَّلُ اِنَّمَا هُوَ بِالْقَوْلِ الْشَارِحِ وَالثَّانِيْ بالحُجَّةِ فَقَوَانِيْنُ الْاِكْتِسَابِ لَيْسَتْ اِلَّا قَوَانِيْنُ مُتَعَلِّقَةٌ بِاَحَدِهِمَا وَهِيَ الْقَوَانِيْنُ الْمَنْطِقِيَّةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِاِكْتِسَابِ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ فَلَيْسَ هُنَاكَ قَانُوْنٌ مُتَعَلِّقٌ بِالْاِكْتِسَابِ خَارِجٌ عَنِ الْمَنْطِقِ .

ترجمہ: وہ اس لیے کہ اکتساب یا تصور کا ہو گا یا تصدیق کا، تصور کا اکتساب قول شارح سے ہوتا ہے اور تصدیق کا اکتساب حجت سے ہوتا ہے تو اکتساب کے قوانین وہی ہوں گے جن کا ان دونوں میں سے کسی ایک سے

تعلق ہوگا اور وہ منطقی قوانین ہیں جو تصور اور تصدیق کے اکتساب سے متعلق ہوتے ہیں لہٰذا یہاں منطق سے خارج کوئی قانون اکتساب نہیں ہے۔

منطق قوانین اکتساب کا مجموعہ ہے

تشریح: شارح نے فرمایا منطق قوانین اکتساب کے مجموعے کا نام ہے۔ سید السند نے اس دعوی پر دلیل پیش کی ہے چناں چہ فرماتے ہیں منطق قوانین اکتساب کے مجموعے کا نام اس لیے ہے کہ اکتساب یا تصور کا ہوتا ہے یا تصدیق کا ہوتا ہے، اول کا اکتساب قول شارح سے اور ثانی کا اکتساب حجت سے ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ قوانین اکتساب دو طرح کے ہیں ایک کا تعلق تصور سے دوسرے کا تعلق تصدیق سے ہوتا ہے۔ اور جن قوانین سے تصور یا تصدیق کا اکتساب ہو وہ منطق کے اجزا ہوتے ہیں کیوں کہ کوئی بھی قانون اکتساب منطق سے خارج نہیں ہوتا اور جب تمام قوانین اکتساب الگ الگ منطق کے اجزا ہیں تو ظاہر ہے کہ تمام قوانین اکتساب کا مجموعہ عین منطق ہوگا، لہٰذا ثابت کہ منطق قوانین اکتساب کے مجموعہ کا نام ہے۔

قطبی :بَلْ بَعْضُ اَجْزَائِہٖ بِدِیْہِیٌّ کَالشَّکْلِ الْاَوَّلِ .

میر قطبی : فَاِنَّ انْتَاجَہٗ لِنَتَائِجِہٖ بَیِّنٌ لَایُحْتَاجُ اِلٰی بَیَانٍ اَصْلًا بَلْ کُلُّ مَنْ تَصَوَّرَ مُوْجِبَتَیْنِ کُلِّیَّتَیْنِ عَلٰی ہَیْئَۃِ الضَّرْبِ الْاَوَّلِ مِنَ الشَّکْلِ الْاَوَّلِ وَتَصَوَّرَ الْمُوْجِبَۃَ الْکُلِّیَۃَ الَّتِیْ ہِیَ نَتِیْجَتُہُمَا جَزَمَ بَدَاہَۃً بِاسْتِلْزَامِہِمَا اِیَّاہَا وَہٰکَذَا حَالُ بَاقِی الضُّرُوْبِ وَکَذَالِکَ الْقِیَاسُ الْاِسْتِثْنَائِیُّ الْمُتَّصِلُ فَاِنَّ مَنْ عَلِمَ الْمُلَازَمَۃَ وَعَلِمَ وُجُوْدَ الْمَلْزُوْمِ عَلِمَ وُجُوْدَ اللَّازِمِ قَطْعًا وَعَلِمَ بَدَاہَۃً اَنَّ مُقَدَّمَتَیْنِ الْمَذْکُوْرَتَیْنِ اَعْنِی الْمُقَدَّمَۃَ الدَّالَّۃَ عَلَی الْمُلَازَمَۃِ وَالْمُقَدَّمَۃَ الدَّالَّۃَ عَلٰی وُجُوْدِ الْمَلْزُوْمِ تَسْتَلْزِمَانِ تِلْکَ النَّتِیْجَۃَ وَہٰکَذَا الْحَالُ اِذَا اسْتُثْنِیَ نَقِیْضُ التَّالِی وَکَذَا الْاِسْتِثْنَائِیُّ الْمُنْفَصِلُ بَدِیْہِیُّ الْاِنْتَاجِ وَکَثِیْرٌ مِنْ مَّبَاحِثِ الْعُکُوْسِ وَالتَّنَاقُضِ بدِیْہِیٌّ اَیْضًا فَاِنْ قُلْتَ اِذَا کَانَ ہٰذِہِ الْمَبَاحِثُ بَدِیْہِیَّۃً فَلَا

حَاجَةَ اِلیٰ تَدْوِیْنِهَا فِی الْکُتُبِ قُلْتُ فِیْ تَدْوِیْنِهَا فِی الْکُتُبِ فَائِدَتَانِ اِحْدَاهُمَا اِزَالَةُ مَا عَسٰی اَنْ یَّکُوْنَ فِیْ بَعْضِهَا مِنْ خِفَاءٍ مُحَوِّجٍ اِلیٰ التَّنْبِیْهِ وَثَانِیْهِمَا اَنْ یُتَوَصَّلَ بِهَا اِلَی الْمَبَاحِثِ الْاُخْریٰ الْکَسَبِیَّةِ.

ترجمہ: شکل اول کا منتج ہونا روشن ہے اس کو دلیل سے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ جو شکل اول کی ضرب اول کی ہیئت پر دو موجبہ کلیہ قضیوں کا تصور کرے اور اس موجبہ کلیہ کا تصور کرے جو دو بدیہی قضیوں کا نتیجہ ہے، تو بدیہی طور پر اس کو اس بات کا یقینی علم ہوجائے گا کہ وہ دونوں قضایا اس قضیے کو مستلزم ہیں، یہی حال باقی ضربوں کا ہے۔ یونہی قیاس استثنائی متّصل میں کہ جس نے "ملازمہ" کا تصور کرلیا، اور ملزوم کا وجود جان گیا تو اس کو بدیہی طور پر معلوم ہوجائے گا کہ گزشتہ دونوں مقدمے یعنی وہ مقدمہ جو ملازمہ پر دال ہے اور وہ مقدمہ جو ملزوم کے وجود پر دال ہے اس نتیجے یعنی وجود لازم کو مستلزم ہیں یہی حال اس وقت ہوگا جب تالی کی نقیض کا استثنا کیا جائے۔ یوں ہی قیاس استثنائی منفصل کا منتج ہونا بھی بدیہی ہے اور عکوس و تناقض کے بہت سے مباحث بدیہی ہیں۔ اگر آپ یہ سوال کریں کہ یہ مباحث بدیہی ہیں تو ان کو کتابوں میں مدون کرنے کی کیا ضرورت تھی؟۔ تو میں اس کا جواب دوں گا کہ ان مباحث کو کتابوں میں مدون کرنے کے دو فائدے ہیں۔

(۱) اس خفا اور پوشیدگی کو دور کرنا جس کے آئندہ زمانے میں پیدا ہونے کا اندیشہ تھا، اور جس پر تنبیہ ضروری تھی۔ (۲) ان مباحث سے دوسرے کسبی مباحث کی طرف رسائی حاصل کرنا۔

شکل اول کے بدیہی ہونے پر دلیل

تشریح: شارح نے منطق کے بعض اجزا کے بدیہی ہونے کی مثال میں شکل اول کو پیش کیا ہے سید السند نے اس حاشیہ میں شکل اول کے بدیہی ہونے پر دلیل پیش کی ہے، پھر کچھ دوسری بدیہی چیزوں کی نشان دہی کی ہے جس میں قیاس استثنائی متّصل منفصل اور عکوس و نقائض کی کچھ بحثوں کی بداہت کی طرف اشارہ کیا ہے پھر ایک اعتراض اور اس کا جواب تحریر کیا ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں شکل اول کا منتج ہونا بدیہی ہے اس لیے اس کے منتج ہونے پر دلیل پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں شکل اول بدیہی اس طرح ہے کہ جس نے بھی شکل اول کی ضرب اول کی ہیئت پر دو موجبہ کلیہ (صغریٰ کبریٰ) قضیوں کا تصور کرلیا، اور اس موجبہ کلیہ کا تصور کرلیا جو ان دونوں قضایا کا نتیجہ ہے، تو اس کو بدیہی طور پر اس بات کا جزم و یقین ہوجائے گا کہ پہلے دونوں قضایا اس قضیے کو مستلزم ہیں۔ مثلاً: کسی نے "کل فرس حیوان و کل حیوان حساس" کا تصور کرلیا تو اس کو بدیہی طور پر "فکل فرس

حساس" کا علم ہو جائے گا، اور ان دونوں قضیوں کا اس کو مستلزم ہونا بھی اس کو جزمی طور پر معلوم ہو جائے گا، یہی حال باقی ضربوں کا ہو گا۔

یوں ہی قیاس استثنائی متّصل بھی بدیھی الانتاج ہے بایں طور کہ جس نے مقدم اور تالی کے درمیان ملازمہ کو پہچان لیا۔ پھر اسے وجود ملزوم کا علم ہو گیا تو اس کو بدیہی طور پر اس بات کا علم ہو گا کہ گزشتہ دونوں مقدمے ایک تیسرے مقدمے اور نتیجے کو مستلزم ہیں۔ مثلا: "اِنْ کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَۃً فَالنَّھَارُ مَوْجُوْد لٰکِنَّہٗ طَالِعَۃٌ فَالنَّھَارُ مَوْجُوْد" جس نے پہلے مقدمے کے مقدم اور تالی کے درمیان ملازمہ کو پہچان لیا پھر وجود ملزوم "طلوع شمس" کا علم ہو گیا، تو اس کو اس بات کا جزم ہو جائے گا کہ اول الذکر دونوں مقدمے نتیجہ یعنی فالنھار موجود کو مستلزم ہیں۔ یہی حال اس وقت ہو گا جب تالی کی نقیض کا استثنا کیا جائے، اور یوں کہا جائے، ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود لکن النھار لیس بموجود تو نتیجہ آئے گا فالشمس لیس بطالعۃ۔

یونہی قیاس استثنائی منفصل بھی بدیھی الانتاج ہے۔ مثلاً کسی نے کہا "اما ھٰذاالعدد زوج او ھٰذالعدد فرد لٰکنہ فرد. تو نتیجہ آیا "فھذا العددلیس بزوج" اس میں جس نے پہلے مقدمے کے مقدم اور تالی کے درمیان انفصال کو سمجھ لیا پھر تالی کے وجود کا اسے علم ہو گیا تو بدیھی طور پر اسے اس بات کا علم حاصل ہو جائے گا کہ اول الذکر دونوں مقدمے تیسرے قضیے "فھذا العدد لیس بزوج" کو مستلزم ہیں۔ اس طرح عکوس ونقائض کی بہت سی بحثیں بدیہی ہیں جن پر دلیل دینے کی ضرورت نہیں ہوتی مثلاً جس کو "لاشئی من الانسان بحجر" کی تصدیق حاصل ہو جائے اسے بدیہی طور پر یہ تصدیق حاصل ہوگی۔ لاشئی من الحجر بانسان۔ وغیرہ ذالك۔ حاصل کلام یہ کہ قیاس اقترانی کی شکل اول، اور قیاس استثنائی متّصل اور منفصل کے بدیھی الانتاج ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قیاس کے دونوں مقدموں کا نتیجے کو مستلزم ہونا ظاہر و عیاں ہوتا ہے۔ اس پر دلیل پیش کرنے کی حاجت نہیں ہوتی۔

دو اہم قاعدے: قیاس استثنائی متّصل کے نتیجہ کے سلسلے میں قاعدہ یہ ہے کہ عین مقدم کا استثنا کیا جائے تو نتیجہ عین تالی کی صورت میں آئے گا، اور عین تالی کا استثنا کیا جائے تو نتیجہ عین مقدم کی شکل میں آئے گا اور نقیض مقدم کا استثنا کیا جائے تو نتیجہ رفع تالی کی صورت میں ہو گا، اور نقیض تالی کا استثنا کیا جائے تو نتیجہ رفع مقدم کی صورت میں نکلے گا۔ اس طرح نتیجہ کی چار صورتیں ہو گئیں، مثلاً۔

۱۔ استثنائے مقدم کی صورت: کلما کانت الشمس طالعة فالنھار موجود لکن الشمس طالعة فالنھار موجود

۲۔ استثنائے نقیض مقدم کی صورت: کلما کانت الشمس طالعة کا ن النھار موجودا لکن الشمس لیس بطالعة فالنھار لیس بموجود

۳۔ استثنائے تالی کی صورت: کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا لكن النهار موجود فالشمس طالعة

۴۔ نقیض تالی کے استثنا کی صورت: کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليس بطالعة .

محشی نے تیسری اور چوتھی صورت کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

منفصلہ سے متعلق قاعدہ: منفصلہ سے متعلق قاعدہ یہ ہے کہ عین مقدم کے استثنا سے نقیض تالی کا نتیجہ آتا ہے اور عین تالی کے استثنا سے نقیض مقدم کا نتیجہ آتا ہے اور مقدم کی نقیض کا استثنا کرنے سے عین تالی کی صورت میں نتیجہ آتا ہے، اور نقیض تالی کے استثنا سے عین مقدم کی صورت میں نتیجہ آتا ہے۔ چاروں کی مثالیں درج ذیل ہیں۔

١ . هذا العدد اما زوج او هذ االعدد فرد لكن هذا العدد زوج فهذا العدد ليس بفرد .

٢ . هذا العدد اما زوج او هذ االعدد فرد لكن هذا العدد فرد فهذا العدد ليس بزوج

٣ . هذا العدد اما زوج او هذ االعدد فرد لكن هذا العدد ليس بزوج فهذا العدد فرد

٤ . هذا العدد اما زوج او هذ االعدد فردلكن هذا العدد ليس بفرد فهذ االعدد زوج

اعتراض: جب عکوس و نقائض کے کثیر مباحث بدیہی ہیں تو پھر ان کو کتابوں میں مدون کرنے کی کیا حاجت تھی؟

جواب: بدیہی ہونے کے باوجود دو فوائد کے پیش نظر ان مباحث کو کتابوں میں مدون کر دیا گیا۔ (۱) ایک فائدہ یہ ہے کہ ان بدیہی مباحث میں سے بعض میں قدرے خفا اور پوشیدگی پائی جاتی ہے جس کے ازالے کے لیے ان مباحث پر تنبیہ ضروری تھی اسی تنبیہ کے پیش نظر کتابوں میں مدون کر دیا۔ (۲) دوسرا فائدہ یہ ہے کہ ان بدیہی مباحث سے دوسرے کسبی مباحث تک رسائی حاصل کرنے میں مدد ملے گی۔

قطبی: اِنَّمَا يُسْتَفَادُ مِنَ الْبَعْضِ الْبَدِيْهِيِّ

میر قطبی: فَاِنْ قِيْلَ اسْتِفَادَةُ الْبَعْضِ الْكَسَبِيِّ مِنَ الْبَعْضِ الْبَدِيْهِيِّ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِطَرِيْقِ النَّظَرِ فَيُحْتَاجُ فِيْ مَعْرِفَةِ ذَالِكَ النَّظَرِ اِلٰى قَانُوْنٍ اٰخَرَ فَيَعُوْدُ الْمَحْذُوْرُ. قُلْنَا ذَالِكَ النَّظَرُ اَيْضًا بَدِيْهِيٌّ فَالْكَسْبِيُّ مِنَ الْمَنْطِقِ مُسْتَفَادٌ مِنَ الْبَدِيْهِيْ مِنْهُ بِطَرِيْقٍ بَدِيْهِيٍّ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى قَانُوْنٍ اٰخَرَ اَصْلاً.

ترجمہ: اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بعض کسبی امور کا بعض بدیہی سے استفادہ بطریق نظر وفکر ہوگا تو اس نظر کو جاننے کے لیے ایک دوسرے قانون کی ضرورت ہوگی تو پھر دور یا تسلسل کا محذور لازم آئے گا، تو ہم کہیں گے کہ وہ نظر بھی بدیہی ہوگی لہذا دوسرے قانون کی حاجت نہیں ہوگی۔

نظری کے بدیہی سے مستفاد ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

تشریح: شارح نے فرمایا "بعض نظری، بعض بدیہی سے مستفاد ہوتے ہیں" اس دعوی پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں وہ اعتراض اور اس کا جواب تحریر فرمایا ہے، اعتراض وجواب کی وضاحت درج ذیل ہے۔

اعتراض: بعض نظری امور کا اکتساب بعض بدیہی امور سے ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ یہ اکتساب بطریق نظر و فکر ہوگا، اور وہ نظر نظری ہو تو اس کی معرفت کے لیے ایک دوسرے قانون کی حاجت ہوگی، پھر اس قانون سے اس نظر کی صحت وفساد کی معرفت بطریق نظر ہوگی، لہذا اس نظر کی صحت وفساد کی معرفت کے لیے ایک تیسرے قانون کی حاجت ہوگی یہ سلسلہ پھر اول کی طرف لوٹے گا یا الی غیر النھایہ جائے گا۔ پہلی صورت میں دور لازم آئے گا اور دوسری صورت میں تسلسل لازم آئے گا۔ تو پھر دور یا تسلسل محال کا محذور عود کر آئے گا، پس کل تصورات وتصدیقات کو نظری ماننے کی صورت میں جو خرابی لازم آتی تھی وہی بعض کو نظری اور بعض کو بدیہی ماننے سے بھی لازم آتی ہے۔

جواب: جس نظر کے ذریعہ بدیہی سے نظری کا اکتساب ہوگا وہ نظر بھی بدیہی ہوگی لہذا دوسرے قانون کی ضرورت نہیں پڑے گی، نہ ہی دور یا تسلسل کا محذور لازم آئے گا۔

> قطبی : فالمذکور فی معرض المعارضۃ لا یصلح للمعارضۃ
> قیل علیہ ....لنفی الاحتیاج الیہ

مصنف رسالہ شمسیہ نے اس مقام پر جو تحریر کیا ہے شارح نے اس کے بارے میں فرمایا اس عبارت میں ایک معارضہ کے جواب کی طرف اشارہ ہے پھر معارضہ کی تقریر فرمائی اور اس کا جواب لکھا، اس کے بعد معارضہ کی کچھ خامیاں بیان کرکے دعوی فرمایا کہ یہ معارضہ حقیقت میں معارضہ بننے کے لائق نہیں ہے۔ سید السند نے اس پر جو حاشیہ تحریر فرمایا ہے اس میں تین چیزیں ذکر کی ہیں (۱) شارح کے مذکورہ کلام پر علامہ تفتازانی کا کلام اور اس کا رد۔ (۲) معارضہ کی اپنی تقریر (۳) مصنف کی عبارت کی شارح کی توجیہ کے علاوہ دوسری توجیہ۔ ترتیب سے تینوں کا بیان آرہا ہے۔

میر قطبی: قِيْلَ عَلَيْهِ اِنَّمَا يَلْزَمُ ذَالِكَ اِذَا قُرِّرَ كَلَامُ الْمُعَارِضِ عَلٰى مَا وَجَّهَهٗ بِهٖ وَلَنَا اَنْ نُقَرِّرَهٗ هٰكَذَا لَوْكَانَ الْمَنْطِقُ مُحْتَاجًا اِلَيْهِ لَكَانَ اِمَّا بَدِيْهِيًّا اَوْ كَسَبِيًّا وكِلَاهُمَا بَاطِلَانِ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ يَسْتَلْزِمُ الْاِسْتِغْنَاءَ عَنْ تَعَلُّمِهٖ وَلَيْسَ كَذَالِكَ وَاَمَّا الثَّانِيْ فَلِلُزُوْمِ الدَّوْرِ اَوِ التَّسَلْسُلِ فِيْ تَحْصِيْلِهٖ وَعَلٰى هٰذَا فَقَدْ دَلَّتِ الْمُعَارَضَةُ عَلٰى نَفْيِ الْاِحْتِيَاجِ اِلَى الْمَنْطِقِ نَفْسِهٖ وَحِيْنَئِذٍ يُجَابُ عَنْهُ بِذَالِكَ الْجَوَابِ وَرُدَّ ذَالِكَ بِاَنَّ اِبْطَالَ كَوْنِهٖ بَدِيْهِيًّا اَوْ كَسَبِيًّا يَدُلُّ عَلٰى انْتِفَائِهٖ فِيْ نَفْسِهٖ وَلَا تَعَلُّقَ لَهٗ بِكَوْنِهٖ مُحْتَاجًا اِلَيْهِ أَوْ غَيْرَ مُحْتَاجٍ اِلَيْهِ اِذْ لَا يَصِحُّ اَنْ يُقَالَ لَيْسَ الْمَنْطِقُ مِمَّا لَا يُحْتَاجُ اِلَيْهِ وَاِلَّا لَكَانَ اِمَّا بَدِيْهِيًّا اَوْ كَسَبِيًّا وَكِلَاهُمَا بَاطِلَانِ فَوَجَبَ اَنْ يَكُوْنَ مُحْتَاجًا اِلَيْهِ فَظَهَرَ اَنَّ لَا هٰذِهٖ شُبْهَةٌ يُتَمَسَّكُ بِهَا فِيْ نَفْيِ هٰذَا الْعِلْمِ سَوَاءٌ احْتِيْجَ اِلَيْهِ اَوْ لَمْ يُحْتَجْ اِلَيْه .

ترجمہ: اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ عدم صلاحیت اس وقت لازم آئے گی جب معارض کے کلام کی وہ تقریر کی جائے جو شارح نے کی ہے لیکن ہم اس کی تقریر یوں کرتے ہیں۔ اگر منطق "محتاج الیہ" ہوگا تو وہ بدیہی ہوگا یا کسبی ہوگا اور یہ دونوں باطل ہیں اول اس لیے کہ اس کی وجہ سے منطق کے تعلم سے بے نیازی لازم آئے گی حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اور ثانی اس لیے باطل ہے، کہ اس صورت میں منطق کی تحصیل میں دور یا تسلسل لازم آتا ہے، اس تقریر پر معارضہ منطق کی حاجت نہ ہونے پر دال ہوگا لہٰذا اس کا وہ جواب دیا جائے گا جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے۔ اور اس تقریر کا رد کیا گیا کہ منطق کے بدیہی اور نظری ہونے کا ابطال نفس منطق کی نفی پر دال ہے اس کے محتاج الیہ ہونے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیوں کہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ منطق غیر محتاج الیہ نہیں ہے ورنہ بدیہی ہوگا یا کسبی اور یہ دونوں باطل ہے تو ضرور وہ محتاج الیہ ہے، لہٰذا ظاہر ہو گیا کہ یہ شبہ ایسا ہے جس سے اس علم کی نفی پر استدلال کیا جاتا ہے خواہ محتاج الیہ ہو یا نہ ہو۔

امام تفتازانی کی تقریر معارضہ اور اس کا رد

(۱) **تشریح**: علامہ تفتازانی نے فرمایا شارح کا ارشاد "یہ کلام معارضہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا" یہ کلام

اس وقت صحیح ہوگا جب معارضہ کی وہ تقریر کی جائے جو شارح نے کی ہے، لیکن میرے پاس ایک ایسی تقریر ہے جس کے مطابق معارضۂ مذکور معارضہ بننے کا صالح ٹھہرتا ہے اور مصنف کے ذکر کردہ جواب کی ضرورت پیش آتی ہے وہ تقریر یہ ہے: منطق کی حاجت نہیں ہے اس لیے کہ اگر منطق کی حاجت ہو تو وہ بدیہی ہوگا یا نظری ہوگا اور یہ دونوں باطل ہیں اس لیے کہ اگر منطق بدیہی ہوتا تو اس کے تعلیم و تعلم کی حاجت پیش نہ آتی بلکہ اس سے بے نیازی ہوتی لیکن اس کی تعلیم و تعلم کی ضرورت پڑتی ہے لہٰذا وہ بدیہی نہیں ہوسکتا، اور نظری ہو تو دور یا تسلسل لازم آئے گا تو ثابت ہوا کہ منطق کی حاجت نہیں ہے اس تقریر کے لحاظ سے معارض کا کلام منطق کا عدم حاجت ثابت کرتا ہے لہٰذا وہ معارضہ ہے اس لیے کہ مدعی کا دعوی ہے کہ منطق کی حاجت ہے اور معارض کے اس کلام سے اس کی نقیض ''منطق کی حاجت نہیں ہے'' ثابت ہوتی ہے، لہٰذا اس جواب کی حاجت ہے جس کی طرف مصنف نے اشارہ فرمایا ہے۔

رد: سید السند اس تقریر کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں منطق کے بدیہی، نظری ہونے کا ابطال نفس منطق کی نفی اور عدم ثابت کرتا ہے اس کا محتاج الیہ ہونا یا غیر محتاج الیہ ہونا ثابت نہیں کرتا، اس کا حاجت یا عدم حاجت سے کوئی تعلق نہیں ہے کیوں کہ منطق کی حاجت کا دعوی کرکے بداہت و نظریت کے ابطال سے استدلال کیا جائے تو اسی دلیل سے اس کی حاجت ثابت ہو جاتی ہے، مثلاً کہا جائے کہ منطق کی حاجت ہے اس لیے کہ اس کی حاجت نہ ہو تو وہ بدیہی ہوگا یا نظری اور یہ دونوں باطل ہیں، بدیہی اس لیے نہیں ہوسکتا کہ بدیہی ہوگا تو اس کی تعلیم و تعلم سے بے نیازی لازم آتی ہے، حالاں کہ یہ باطل ہے، اور نظری اس لیے نہیں ہوسکتا کہ دور یا تسلسل لازم آئے گا اور جب غیر محتاج الیہ ہونے کی صورت میں یہ دونوں باطل ہیں تو ثابت کہ منطق کی حاجت ہے۔ دیکھئے اس استدلال سے منطق کی حاجت ثابت ہو رہی ہے حالاں کہ منطق کی حاجت ثابت کرنے کے لیے یہ استدلال درست نہیں تو تفتازانی کی تقریر بھی درست نہیں ہے جو اس کا برعکس ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ محتاج الیہ کو مقدم اور بدیہی نظری کو تالی بنانا اور پھر نقیض تالی کا استثنا کرکے اگر یہ نتیجہ نکالنا درست ہے کہ ''منطق'' کی حاجت نہیں ہے تو ''غیر محتاج الیہ'' کو مقدم اور بدیہی نظری کو تالی بنانا پھر نقیض تالی کا استثنا کرکے یہ نتیجہ اخذ کرنا بھی درست ہونا چاہئے کہ ''منطق کی حاجت ہے''۔ لیکن یہ استدلال باطل ہے تو امام تفتازانی کی تقریر بھی باطل ہے، اس سے معارضہ کی صحت ثابت نہیں ہوسکتی لہٰذا منطق کا عدم حاجت ثابت کرنے کے لیے معارضہ کی یہ تقریر پیش کرنا سر تا سر غلط ہے یہ شبہ در حقیقت نفس علم کی نفی کے لیے ہے لہٰذا نفس علم کی نفی پر یہ تقریر پیش کی جاسکتی ہے خواہ اس کی حاجت ہو یا نہ ہو، اس کی تقریر اس طور پر ہے کہ منطق معدوم و منتفی ہے اس لیے کہ اگر وہ موجود ہو تو بدیہی ہوگا یا کسبی اور یہ دونوں باطل ہیں۔ اول اس لیے کہ منطق بدیہی ہو تو اس کی تعلیم و تعلم سے بے نیازی لازم آئے گی حالاں کہ ایسا نہیں ہے تو ثابت کہ وہ بدیہی نہیں ہے، اور نظری بھی نہیں ہوسکتا ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہے اور جب دونوں ہی نہیں ہوسکتے تو ثابت ہوا کہ

منطق نہ بدیہی ہے نہ نظری اور جو چیز نہ بدیہی ہو نہ نظری وہ فی نفسہ معدوم و منتفی ہوتی ہے لہٰذا منطق معدوم ہے۔

وَلَنَا اَيْضًا اَنْ نَقُوْلَ فِيْ تَقْرِيْرِ الْمُعَارَضَةِ .اَلْمَنْطِقُ كَسَبِيٌّ فَلَا يُحْتَاجُ اِلَيْهِ فِيْ اكْتِسَابِ النَّظَرِيَّاتِ الْمُحْتَاجَةِ اِلَى الْمَنْطِقِ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَسَبِيًّا لَكَانَ بَدِيْهِيًّا وَهُوَ بَاطِلٌ وَاِلَّا لَاسْتُغْنِيَ عَنْ تَعَلُّمِهٖ وَاَمَّا الثَّانِيْ فَلِاَنَّهٗ لَوِ احْتِيْجَ اِلَيْهِ مَعَ كَوْنِهٖ كَسَبِيًّا لَزِمَ الدَّوْرُ اَوِ التَّسَلْسُلُ فِيْ اكْتِسَابِ النَّظَرِيَّاتِ الْمُحْتَاجَةِ اِلَى الْمَنْطِقِ. وَلَمْ يَلْتَفِتِ الشَّارِحُ اِلٰى هٰذَا التَّقْرِيْرِ اِذْكَانَ الْمُنَاسِبُ ح اَنْ يُقَدِّمَ الْمُصَنِّفُ ذِكْرَ النَّظَرِيِّ وَاَنْ يُشِيْرَ اِلٰى لُزُوْمِ الدَّوْرِ اَوِالتَّسَلْسُلِ فِي اكْتِسَابِ النَّظَرِيَّاتِ الْمُحْتَاجَةِ اِلَى الْمَنْطِقِ لا اَنْ يَقْتَصِرَ عَلٰى لُزُوْمِهِمَا فِيْ تَحْصِيْلِهٖ فِيْ نَفْسِهٖ.

ترجمہ: اور معارضہ کی تقریر ہم یوں کرتے ہیں: منطق کسبی ہے لہٰذا وہ نظری چیزوں کے اکتساب میں محتاج الیہ نہیں بن سکتا کسبی اس لیے ہے کہ اگر کسبی نہ ہو تو بدیہی ہوگا اور یہ باطل ہے کیوں کہ اس صورت میں منطق کے تعلم سے بے نیاز ہونا لازم آئے گا۔ اور محتاج الیہ اس لیے نہیں بن سکتا کہ اگر وہ کسبی ہو کر بھی محتاج الیہ ہوگا تو نظری کے اکتساب میں دور یا تسلسل لازم آئے گا، جس کے اکتساب میں منطق کی حاجت ہوتی ہے۔ اور شارح نے اس تقریر کی طرف توجہ نہ فرمائی کیوں کہ اس صورت میں مصنف کے لیے مناسب یہ تھا کہ پہلے نظریات کے اکتساب میں دور یا تسلسل کے لزوم کی طرف اشارہ کرتے صرف نفس منطق کی تحصیل میں دور یا تسلسل کے لزوم پر اکتفا نہ فرماتے۔

(۲) سید السند کی تقریر معارضہ

تشریح: ولنا ان نقول سے سید السند نے معارضہ کی اپنی طرف سے ایک تقریر پیش کی ہے چناں چہ فرماتے ہیں: میں معارضہ کی ایک ایسی تقریر پیش کرتا ہوں جس کے مطابق کلام مذکور معارضہ بننے کا صالح قرار پاتا ہے وہ یہ کہ: منطق کسبی ہے اس لیے کہ کسبی نہ ہو تو بدیہی ہوگا اور بدیہی ہوگا تو اس کی تعلیم و تعلم سے بے نیازی لازم آئے گی، جو خلاف واقع اور باطل ہے، اور محتاج الیہ اس لیے نہیں ہو سکتا کہ کسبی ہو کر محتاج الیہ ہو تو نظریات کے اکتساب میں دور یا تسلسل لازم آئے گا لہٰذا ثابت ہوا کہ نظریات کے اکتساب میں اس کی حاجت نہیں ہے اس تقریر پر

معارضہ، معارضہ بننے کا صالح قرار پاتا ہے اور کوئی خرابی بھی لازم نہیں آتی ہے لیکن شارح نے معارضہ کی اس تقریر کی طرف توجہ نہ فرمائی کیوں کہ یہ تقریر مصنف کی ظاہر عبارت کے مناسب نہیں ہے، بایں طور کہ اس تقریر کے مناسب یہ تھا کہ مصنف پہلے نظری کو ذکر فرماتے اور نظریات کے اکتساب میں دور یا تسلسل کے لزوم کی طرف اشارہ کرتے، صرف نفس منطق کی تحصیل میں ان دونوں کے لزوم کے بیان پر اکتفا نہ فرماتے، لیکن مصنف نے ایسا نہیں کیا اس لیے شارح نے معارضہ کی یہ تقریر بھی پیش نہیں کی۔

وَ يُمْكِنُ اَنْ يُقَالَ لَمَّا بَيَّنَ الْمُصَنِّفُ الْاِحْتِيَاجَ اِلَى الْمَنْطِقِ نَفْسِهٖ اَرَادَ اَنْ يُبَيِّنَ اَنَّ حَالَهٗ مَاذَا هَلْ هُوَ بَدِيْهِيٌّ بِجَمِيْعِ اَجْزَائِهٖ حَتّٰى يُسْتَغْنٰى عَنْ تَدْوِيْنِهٖ فِى الْكُتُبِ اَوْ كَسَبِيٌّ بِجَمِيْعِ اَجْزَاءِهٖ حَتّٰى يَمْتَنِعَ تَحْصِيْلُهٗ فَضْلًا عَنْ تَدْوِيْنِهٖ وَ بَيَّنَ فَسَادَ الْقِسْمَيْنِ فَظَهَرَ اَنَّ الْمَنْطِقَ لَيْسَ مِمَّا يُسْتَغْنٰى عَنْ تَدْوِيْنِهٖ وَلَا مِمَّا يَمْتَنِعُ تَحْصِيْلُهٗ وَتَدْوِيْنُهٗ مَعَ كَوْنِهٖ مُحْتَاجًا اِلَيْهِ فَوَجَبَ اَنْ يُدَوَّنَ فِى الْكُتُبِ. وَلَمْ يَلْتَفِتِ الشَّارِحُ اَيْضًا اِلٰى هٰذَا التَّوْجِيْهِ لِاَنَّ الْمَشْهُوْرَ فِىْ كُتُبِ الفَنِّ اِيْرَادُ الْمُعَارَضَةِ فِىْ هٰذَا الْمَوْضَعِ لِنَفْيِ الْاِحْتِيَاجِ اِلَيْهِ.

ترجمہ: اور مصنف کی عبارت کی یہ توجیح بھی ہو سکتی ہے کہ جب وہ نفس منطق کی حاجت بیان کر چکے تو یہ ارادہ فرمایا کہ یہ بھی بیان کر دیا جائے کہ منطق کا کیا حال ہے کیا وہ اپنے تمام اجزا کے ساتھ بدیہی ہے یہاں تک کہ کتابوں میں اس کی تدوین کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یا اپنے تمام اجزا کے ساتھ کسبی ہے کہ اس کی تحصیل ہی ناممکن ہے چہ جائے کہ اس کی تدوین ہو، پھر ان دونوں قسموں کا فساد آشکارا کر دیا، تو روشن ہو گیا کہ منطق نہ ان امور میں سے ہے جس کی تدوین سے بے نیازی ہوتی ہے نہ اس قبیل سے ہے جس کی حاجت ہونے کے باوجود اس کی تحصیل اور تدوین ناممکن ہو، لہٰذا اس کو مدون کرنا واجب و ضروری ہو گیا، شارح نے اس توجیہ کی طرف بھی توجہ نہ فرمائی کیوں کہ فن کی کتابوں میں منطق کا عدم حاجت ثابت کرنے کے لیے اس مقام پر معارضہ پیش کرنا مشہور ہے۔

(۳) مصنف کی عبارت کی ایک ممکنہ توجیہ

تشریح: و یمکن ان یقال الخ سے سید السند مصنف کی عبارت کی ایک نئی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مصنف کی عبارت کو کسی معارضہ کا جواب نہ مان کر ایک دوسرے معنی پر محمول کیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ مصنف اس عبارت سے منطق کی حالت بیان کرنا چاہتے ہیں کہ بداہت ونظریت کے اعتبار سے اس کی کیا حالت ہے، آیا وہ تمام اجزا کے ساتھ بدیہی ہے جس کے باعث کتابوں میں اس کی تدوین اور اس کی تعلیم و تعلم کی ضرورت نہیں، یا تمام اجزا کے ساتھ نظری ہے جس کے باعث اس کا حصول محال و ممتنع ہے، چہ جائے کہ اس کی تدوین ہو۔ پھر ان دونوں حالتوں کو باطل کر کے ایک تیسری حالت بیان فرمائی کہ نہ منطق کل اجزا کے ساتھ بدیہی ہے حتی کہ اس کی تعلیم و تعلم اور تدوین کی بھی حاجت نہ رہے، نہ ہی منطق اپنے تمام اجزا کے ساتھ نظری ہے کہ اس کی تحصیل و تدوین محال و ممتنع ہو جائے بلکہ منطق کے بعض اجزا بدیہی ہیں اور بعض نظری ہیں لہٰذا اس کی تعلیم و تعلم کی ضرورت ہے اور کتابوں میں اس کی تدوین کی حاجت ہے۔ شارح نے اس توجیہ کی طرف بھی توجہ نہ فرمائی کیوں کہ منطق کا عدم احتیاج ثابت کرنے کے لیے اس مقام پر فن کی کتابوں میں معارضہ پیش کرنا مشہور ہے۔

قطبی: لِاَنَّهَا الْمُقَابَلَةُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُمَانَعَةِ

میر قطبی: يَعْنِيْ اَنَّ الْمُعَارَضَةَ مُقَابَلَةُ الدَّلِيْلِ بِدَلِيْلٍ آخَرَ مُمَانِعٍ لِلْاَوَّلِ فِيْ ثُبُوْتِ مُقْتَضَاهُ وَمَا ذَكَرْتُمْ لَيْسَ كَذَالِكَ.

ترجمہ: یعنی معارضہ ایک دلیل کے مقابلے میں دوسری ایسی دلیل پیش کرنا ہے جو پہلی دلیل کو اس کا مقتضا ثابت کرنے سے روکتی ہو، اور آپ نے جو چیز ذکر کی ہے وہ اس لائق نہیں ہے۔

معارضہ کی توضیح

تشریح: شارح نے معارضہ مذکور کے معارضہ بننے کا صالح نہ ہونے پر دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا "معارضہ بطور ممانعت مقابلہ کا نام ہے"۔ سید السند اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں شارح اس سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ معارضہ ایک دلیل کا دوسری دلیل سے مقابلہ کا نام ہے اس طور پر کہ پہلی دلیل دوسری دلیل کو اس کا مقتضا کا ثابت کرنے سے روک رہی ہو اور مدعی کے دعوی کی نقیض یا مساوی نقیض یا اخص نقیض کو ثابت کرتی ہو اور معارض کے کلام سے مذکورہ طریقے پر یہ چیز ثابت نہیں ہوتی اور آپ نے جو استدلال پیش کیا ہے

وہ پہلی دلیل کے مقابل نہیں ہے لہٰذا وہ معارضہ نہیں بن سکتا۔

قطبی: لَا يَتَمَيَّزُ عِنْدَ الْعَقْلِ اِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِمَوْضُوْعِهٖ

میر قطبی: اَیْ لَا يَتَمَيَّزُ عِنْدَ الْعَقْلِ تَمَيُّزًا تَامًّا وَلَا يَحْصُلُ لَه زِيَادَةُ بَصِيْرَةٍ فِى الشُّرُوْعِ فِى الْعِلْمِ اِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِاَنَّ مَوْضُوْعَهٗ مَاذَا اَعْنِى التَّصْدِيْقَ بِاَنَّ الشَّیْءَ الْفُلَانِیَّ مَثَلًا مَوْضُوْعٌ لِهٰذَا الْعِلْمِ كَمَا اَشَرْنَا اِلَيْهِ سَابِقًا.

ترجمہ:۔یعنی عقل کے نزدیک کامل امتیاز حاصل ہوگا نہ شروع فی العلم میں اس کو زیادہ بصیرت ہوگی مگر اس بات کے علم کے بعد کہ اس کا موضوع کیا ہے یعنی جب تک یہ تصدیق حاصل نہ ہوجائے کہ فلاں شئ اس علم کا موضوع ہے بصیرت حاصل نہیں ہوگی جیسا کہ اس کی طرف ہم اشارہ کرچکے ہیں۔

مقدمہ میں موضوع بیان کرنے کی وجہ

تشریح: شارح نے مقدمہ میں موضوع بیان کرنے کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ اس کے بغیر انسان ”شروع فی العلم“ میں بصیرت پر نہیں ہوتا۔سید السند اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: عقل کے نزدیک فن کامل طریقے سے ممتاز ہوتا ہے نہ اسے شروع کرنے میں انسان کو زیادہ بصیرت حاصل ہوتی ہے، جب تک کہ اسے یہ نہ معلوم ہوجائے کہ اس فن کا موضوع کیا ہے، اور علم سے مراد تصدیق ہے۔یعنی جب تک اس بات کی تصدیق نہ ہوجائے کہ فلانی شئ اس علم کا موضوع ہے، مذکورہ دونوں چیزیں طالب کو حاصل نہیں ہوتیں اس لیے مقدمہ میں موضوع بیان کردیا جاتا ہے۔خلاصۂ کلام یہ کہ یہاں بھی امتیاز و بصیرت سے زیادتی امتیاز و بصیرت مراد ہے اس لئے کہ نفس بصیرت و نفس امتیاز تصور برسمہ سے حاصل ہوچکا ہوتا ہے۔

قطبی: وَلَمَّا كَانَ مَوْضُوْعُ الْمَنْطِقِ اَخَصَّ مِنْ مُطْلَقِ الْمَوْضُوْعِ الخ...

میر قطبی: هٰذَا كَلَامُ الْقَوْمِ وَ يَتَبَادَرُ مِنْهُ اِلَى الْفَهْمِ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ تَصَوُّرُ الْمَوْضُوْعِ فَلِذَالِكَ اعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّ الْعِلْمَ بِالْخَاصِّ مَسْبُوْقٌ بِالْعِلْمِ بِالْعَامِّ اِذَا اجْتَمَعَ هُنَاكَ شَيْئَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَكُوْنَ الْعِلْمُ

بِالْخَاصِّ عِلْمًا بِهٖ بِالْكُنْهِ ثَانِيْهِمَا اَنْ يَكُوْنَ الْعَامُّ ذَاتِيًّا لِلْخَاصِّ وَكِلَاهُمَا مَمْنُوْعَانِ فِيْ صُوْرَةِ النِّزَاعِ وَاُجِيْبَ عَنْ ذَالِكَ بِاَنَّ الْخَاصَّ هٰهُنَا اَعْنِيْ مَوْضُوْعَ الْمَنْطِقِ مُقَيَّدٌ وَالْعَامُ اَعْنِيْ مَوْضُوْعَ الْعِلْمِ مُطْلَقٌ وَلَا يُتَصَوَّرُ مَعْرِفَةُ الْمَقَيَّدِ اِلَّا بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْمُطْلَقِ وَانْضِمَامِهٖ اِلٰى مَا قُيِّدَ بِهٖ وَرُدَّ هٰذَا الْجَوَابُ بِاَنَّ الْمَطْلُوْبَ هٰهُنَا لَيْسَ تَصَوُّرُ مَفْهُوْمِ مَوْضُوْعِ الْمَنْطِقِ حَتّٰى يَصِحَّ تَوَقُّفُهُ عَلٰى مَعْرِفَةِ مَفْهُوْمِ الْمَوْضُوْعِ بَلِ الْمَطْلُوْبُ مَعْرِفَةُ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مَفْهُوْمُ مَوْضُوْعِ الْمَنْطِقِ كَالْمَعْلُوْمَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالتَّصْدِيْقِيَّةِ وَلَيْسَ ذَالِكَ مُقَيِّدًا فَسَقَطَ مَا ذَكَرْتُمْ بَلِ الْحَقُّ اَنَّهٗ لَمَّا كَانَ الْمَقْصُوْدُ التَّصْدِيْقَ بِاَنَّ الشَّيْءِ الْفُلَانِيَّ مَوْضُوْعٌ لِلْمَنْطِقِ وَذَالِكَ لَايُمْكِنُ اِلَّا بَعْدَ مَعْرِفَةِ مَفْهُوْمِ الْمَوْضُوْعِ لِاَنَّهٗ وَقَعَ مَحْمُوْلًا فِيْ هٰذَا التَّصْدِيْقِ فَفَسَّرَهٗ اَوَّلًا وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْمَطْلُوْبَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ لَوْ كَانَ تَصَوُّرُ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مَفْهُوْمُ مَوْضُوْعِ الْمَنْطِقِ لَمْ يُحْتَجْ اِلٰى مَعْرِفَةِ مَفْهُوْمِ الْمَوْضُوْعِ اَصْلًا لِاَنَّهٗ عَارِضٌ لَهٗ لَا ذَاتِيٌّ لَهٗ وَاَمَّا اِذَا كَانَ الْمَطْلُوْبُ التَّصْدِيْقَ بِالْمَوْضُوْعِيَّةِ احْتِيْجَ اِلٰى بَيَانِ مَفْهُوْمِهٖ سَوَاءٌ جُعِلَ فِي التَّصْدِيْقِ مَوْضُوْعًا وَقِيْلَ مَوْضُوْعُ الْمَنْطِقِ هُوَ ذَا اَوْ جُعِلَ مَحْمُوْلًا وَ قِيْلَ هٰذَا مَوْضُوْعُ الْمَنْطِقِ.

ترجمہ: یہ مناطقہ کا قول ہے اس سے ذہن اس بات کی طرف متبادر ہوتا ہے کہ یہاں مقصود موضوع کا تصور ہے، اسی لیے اس پر اعتراض کیا گیا کہ خاص کا علم، عام کے علم کے بعد ہوتا ہے یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ دو چیزیں جمع ہوں، ایک یہ کہ خاص کا علم، علم بالکنہ ہو، اور دوسری یہ کہ عام خاص کا ذاتی ہو اور صورت نزاع میں یہ دونوں ممنوع ہیں ۔اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہاں پر خاص یعنی منطق کا موضوع مقید ہے اور عام یعنی علم کا موضوع مطلق ہے ،اور مقید کا تصور مطلق کے تصور کے بعد اور مطلق کے ساتھ اس چیز کے ضم کرنے کے بعد ہوتا ہے جس سے مطلق کو مقید کیا گیا ہوتا ہے ۔اس جواب کی تردید کی گئی ہے بایں طور کہ یہاں موضوع منطق کے مفہوم کا تصور مطلوب

نہیں ہے حتی کہ موضوع منطق کا مفہوم مطلق موضوع کی معرفت پر موقوف ہونا درست ہو بلکہ اس چیز کی مطلوب ہے جس پر موضوع منطق کا مفہوم صادق آتا ہے مثلاً معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ اور یہ چیزیں مقید نہیں ہیں تو آپ کا ذکر کردہ جواب ساقط ہے، بلکہ حق یہ ہے کہ چونکہ یہاں مقصود اس بات کی تصدیق ہے کہ "فلانی شئ موضوع منطق ہے" اور یہ تصدیق، مفہوم موضوع کی معرفت کے بغیر ممکن نہیں کیوں کہ "موضوع" اس میں محمول واقع ہے، اس لیے مصنف نے پہلے "موضوع" کا مفہوم بیان کیا۔

حاصل کلام یہ کہ اس مقام پر اگر اس چیز کا تصور مقصود ہے جس پر موضوع منطق کا مفہوم صادق آتا ہے تو مطلق موضوع کے مفہوم کے تصور کی کوئی ضرورت نہیں اس لیے کہ مطلق موضوع کا مفہوم موضوع منطق کے مصداق کے لیے عرض عام ہے ذاتی نہیں۔ اور جب مطلوب، موضوعیت کی تصدیق ہے تو اس کا مفہوم بیان کرنے کی ضرورت ہے، چاہے تصدیق کے اندر اسے موضوع بنا کر یوں کہا جائے "موضوع المنطق هذا" یا محمول بنا کر یوں کہیں "هذا موضوع المنطق"۔

موضوع منطق سے قبل مطلق موضوع کی تعریف کرنے کی وجہ

تشریح: شارح نے مطلق موضوع کی تعریف کرنے کی وجہ یہ تحریر فرمائی کہ منطق کا موضوع مطلق موضوع سے خاص ہے اور خاص کا علم عام کی معرفت کے بغیر نہیں ہوتا، اس لیے منطق کا موضوع بیان کرنے سے پہلے مطلق موضوع کی تعریف پیش فرمائی۔ سید السند فرماتے ہیں منطقیوں کے اس کلام سے اولاً ذہن اس طرف جاتا ہے کہ یہاں موضوع کا تصور مقصود ہے، اس لیے بعض علما (علامہ تفتازانی) نے اس پر اعتراض کیا ہے پھر وہ اعتراض، اس کا جواب اور اس جواب کا رد، پھر اپنا جواب تحریر فرمایا ہے، ہم ذیل میں چاروں چیزوں کو تحریر کرتے ہیں:

اعتراض: علامہ تفتازانی فرماتے ہیں خاص کا علم عام کے علم پر اس وقت موقوف ہوتا ہے جب دو چیزیں پائی جائیں۔ (۱) خاص کا علم بالکنہ ہو (۲) عام خاص کا ذاتی ہو۔ اور یہاں دونوں چیزوں کا وجود ہمیں تسلیم نہیں، اول کا وجود اس لیے ممنوع ہے کہ صحت شروع کے لیے موضوع منطق کا تصور بوجہ ما کافی ہے، تصور بالکنہ ضروری نہیں لہٰذا مقدمۂ شروع میں موضوع کا تصور بوجہ ما ہوگا اور جب ایسا ہے تو یہاں موضوع منطق کا علم بالکنہ مطلوب نہیں ہو سکتا ہے۔ ثانی کا وجود اس لیے تسلیم نہیں کہ منطق کا موضوع، معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں جو موصوف ہیں، اور مطلق موضوع اس کی صفت ہے، اور صفت موصوف کی حقیقت سے خارج ہوا کرتی ہے، تو ثابت کہ مطلق موضوع منطق کے موضوع کا ذاتی نہیں ہو سکتا ہے اور جب مذکورہ دونوں چیزیں یہاں معدوم ہیں تو پھر خاص یعنی موضوع منطق کے تصور کے لیے مطلق موضوع کی معرفت ضروری نہیں ہوگی۔

جواب: یہاں "عام" سے مجازاً مطلق اور خاص بول کر مجازاً مقید مراد لیا گیا ہے، اور مقید کا وجود مطلق کے ساتھ اس چیز کے انضمام سے ہوتا ہے جس سے مطلق کو مقید کیا جاتا ہے یعنی "مطلق مع القید" کا نام "مقید" ہے، لہٰذا مقید کا تصور مطلق کے تصور اور مطلق کے ساتھ قید کے انضمام کے بغیر نہیں ہو سکتا، تو معلوم ہوا کہ موضوع منطق کا تصور مطلق موضوع کے تصور کے بغیر نہیں ہو سکتا اس لیے پہلے اس کو بیان کیا۔

رد الجواب: سید السند فرماتے ہیں یہ جواب مردود ہے کیوں کہ یہاں پر موضوع منطق کے مفہوم کا تصور مطلوب نہیں حتی کہ مطلق موضوع کی معرفت (تصور) پر موضوع منطق کا موقوف ہونا صحیح ہو بلکہ یہاں مطلوب موضوع منطق کے مصداق (معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ) کی معرفت ہے اور موضوع منطق کا مصداق مقید نہیں ہے، لہٰذا یہاں عام بول کر مطلق اور خاص بول کر مقید مراد لینا صحیح نہیں، لہٰذا یہ جواب بھی ساقط ہے۔

جواب صحیح: سید السند فرماتے ہیں مذکورہ اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہاں مقصود اس بات کی تصدیق ہے کہ "فلاں شئ موضوع منطق ہے" اور یہ تصدیق مطلق موضوع کے مفہوم کی معرفت کے بغیر ممکن نہیں؛ کیوں کہ درج بالا تصدیق میں "موضوع منطق"، محمول واقع ہے اور کسی چیز پر کسی کو محمول کرنے کے لیے اس کا مفہوم جاننا ضروری ہوتا ہے مثلاً آپ کسی چیز پر انسانیت کا حکم لگاتے ہوئے کہیں "ھٰذا انسان" تو ضروری ہے کہ یہ حکم لگانے سے قبل آپ کو انسان کا تصور ہو تب ہی آپ کہہ سکتے ہیں کہ یہ چیز انسان ہے، لہٰذا موضوع منطق کا مفہوم جاننا ضروری ہے کیوں کہ جب تک اس کا مفہوم معلوم نہ ہو اس کو تصدیق کا محمول نہیں بنایا جا سکتا، اور موضوع منطق کا تصور مطلق موضوع کے تصور پر موقوف ہے اس لیے مصنف نے پہلے مطلق موضوع کی تفسیر فرما دی۔

خلاصۂ کلام یہ کہ اس مقام پر موضوع منطق کے مفہوم کے مصداق کا تصور مطلوب ہوتا تو مطلق موضوع کا مفہوم بیان کرنے کی حاجت نہ ہوتی کیوں کہ موضوعیت، معلومات تصوریہ کی صفت ہے ذاتی نہیں اور موصوف کا تصور صفت کے تصور پر موقوف نہیں ہوتا لیکن یہاں مقصود معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے موضوع منطق ہونے کی تصدیق ہے جس کے لیے موضوع منطق کا تصور ضروری ہے اور موضوع منطق کا تصور مطلق موضوع کے تصور پر موقوف ہے اس لیے پہلے مطلق موضوع کی تعریف کرنے کی حاجت پیش آئی، اب چاہے موضوع منطق کو اس تصدیق میں موضوع قرار دے کر یوں کہو: "موضوع المنطق ھذا" یا محمول بنا کر یوں کہو "ھذا موضوع المنطق" دونوں درست ہیں، دونوں صورت میں موضوع کے مفہوم کا تصور ضروری ہے۔

قطبی: تَلْحَقُ الشَّيْئَ لِمَا هُوَ هُوَ.
میر قطبی: لَفْظَةُ مَا مَوْصُوْلَةٌ وَاَحَدُ الضَّمِيْرَيْنِ رَاجِعٌ اِلٰى مَا

وَالآخَرُ اِلَی الشَّیْءِ اَیْ تَلْحَقُ الشَّیْءَ لِلْاَمْرِ الَّذِیْ هُوَ اَیْ ذَالِكَ الْاَمْرُ هُوَ اَیْ ذَالِكَ الشَّیْءُ وَحَاصِلُهُ تَلْحَقُ الشَّیْءَ لِذَاتِهٖ.

ترجمہ: لفظ ما موصول ہے اور دونوں ضمیروں میں سے ایک ضمیر "ما" کی طرف راجع ہے اور دوسری شئی کی طرف یعنی شئی کو لاحق ہو ایسے امر کے سبب جو امر خود نفس شئی ہو تاکہ وہ اس کو لذاتہ لاحق ہو۔

عبارت کی لفظی توضیح

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں قطبی کی درج بالا عبارت کی لفظی توجیہ فرمائی ہے چنانچہ فرماتے ہیں "لما ھو ھو" میں ما اسم موصول ہے "پہلی ضمیر "ما" کی طرف راجع ہے اور دوسری ضمیر "شئی" کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہے کہ "شئی" کو لاحق ہو ایسے امر کے سبب جو امر خود نفس شئی ہو، اس عبارت کا حاصل یہ ہوا کہ وہ وصف شئی کو اس کی ذات کے سبب لاحق ہو۔

قطبی: کَالْتَّعَجُّبِ اللَّاحِقِ لِذَاتِ الْاِنْسَانِ.

میر قطبی: فَاِنْ قُلْتَ الْعَارِضُ لِلشَّیْءِ مَا یَکُوْنُ مَحْمُوْلًا عَلَیْهِ خَارِجًا عَنْهُ وَالتَّعَجُّبُ لَیْسَ مَحْمُوْلًا عَلَی الْاِنْسَانِ وَ اُجِیْبَ بِاَنَّهُمْ یَتَسَامَحُوْنَ فِی الْعِبَارَاتِ کَثِیْراً فَیَذْکُرُوْنَ مَبْدَأَ الْمَحْمُوْلِ کَالتَّعَجُّبِ وَالنُّطْقِ وَالضِّحْكِ وَالْکِتَابَةِ وَغَیْرِهَا وَ یُرِیْدُوْنَ بِهَا الْمَحْمُوْلَاتِ الْمُشْتَقَّةَ مِنْهَا وَاعْلَمْ اَنَّ الْعَوَارِضَ الَّتِیْ تَلْحَقُ الْاَشْیَاءَ لِذَوَاتِهَا لَا یَکُوْنُ بَیْنَهَا وَبَیْنَ تِلْكَ الْاَشْیَاءِ وَاسِطَةٌ فِیْ ثُبُوْتِهَا لَهَا بِحَسْبِ نَفْسِ الْاَمْرِ وَاَمَّا الْعِلْمُ بِثُبُوْتِهَا لَهَا فَرُبَّمَا یَحْتَاجُ اِلٰی بُرْهَانٍ.

ترجمہ: اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ شئی کا عارض وہ ہوتا ہے جو اس سے خارج ہو اور اس پر محمول ہو اور "تعجب" انسان پر محمول نہیں ہوتا، لہٰذا "تعجب" کو انسان کا عارض لذاتہ قرار دینا درست نہیں، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ مناطقہ تعبیرات میں زیادہ تر نرمی برتتے ہیں (احتیاط نہیں کرتے) تو محمول کے مبدا مثلا تعجب، نطق، ضحک، کتابت، وغیرہ کو ذکر کر دیتے اور مراد لیتے ہیں ان محمولات کو جو ان سے مشتق ہوتے ہیں۔ واضح رہے کہ وہ عوارض جو

اشیا کو لذاتہ لاحق ہوتے ہیں ان کے اور ان اشیا کے درمیان کوئی چیز واقع میں واسطہ فی الثبوت نہیں ہوتی ہاں اس کے ثبوت کے لیے کبھی کبھی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔

عارض لذاتہ کی وضاحت اور ایک اعتراض کا جواب

تشریح: شارح نے انسان کے عارض لذاتہ میں "تعجب" کو پیش کیا اس پر ایک ہلکا سا اعتراض ہوتا ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں وہ اعتراض اور اس کا جواب تحریر فرمایا ہے پھر "عارض لذاتہ" کی مزید وضاحت فرمائی ہے، جو درج ذیل ہے۔

اعتراض: شئ کا عارض شئ سے خارج اور اس پر محمول ہوتا ہے جب کہ "تعجب" انسان پر محمول نہیں ہوتا لہٰذا انسان کے لیے عارض لذاتہ کی مثال میں "تعجب" کو پیش کرنا درست نہیں۔

جواب: زیادہ تر مناطقہ لسانی باریکیوں کا لحاظ نہ کرکے نرم گوشہ اختیار کرتے ہوئے عرفی اطلاقات پر اعتماد کر لیتے ہیں اور محمولات کے ماخذ اشتقاق کو ذکر کر دیتے اور ارادہ کرتے ہیں ان محمولات کا جو ان سے مشتق ہوتے ہیں مثلاً تعجب، نطق، ضحک، کتابت، بول کر بالترتیب متعجّب، ناطق، ضاحک، کاتب، مراد لیتے ہیں، لہٰذا انسان کے عارض لذاتہ کی مثال میں تعجب کو پیش کرنا بالکل صحیح ہے کیوں کہ اس وقت وہ متعجّب کے معنی میں ہے، پھر یاد رہے کہ وہ عوارض جو شئ کو لذاتہ عارض ہوتے ہیں وہ اس کے لیے ثابت ہوتے ہیں اور ثبوت کے لیے عارض اور اس شئ کے درمیان کوئی چیز واقع میں واسطہ نہیں ہوتی، بلکہ وہ عوارض اشیا کے لیے براہ راست ثابت ہوتے ہیں ہاں اشیا کے لیے عوارض کے ثبوت کا علم بسا اوقات محتاج دلیل ہوتا ہے یعنی اس علم کو حاصل کرنے کے لیے دلیل کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ جیسے ایک مثلث کے تین زاویے برابر ہوتے ہیں اس قضیہ میں مثلث کے تینوں زاویوں کو تساوی "برابری" عارض ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے، لیکن اس کا علم ہمیں یوں ہی نہیں ہو سکتا بلکہ اس پر دلیل قائم کرنی ہوگی۔

قطبی: كَالْحَرَكَةِ بِالْإِرَادَةِ اللَّاحِقَةِ لِلْإِنْسَانِ بِوَاسِطَةِ اَنَّهٗ حَيَوَانٌ

میر قطبی: طَرِيْقَةُ الْمُتَأَخِّرِيْنَ اَنَّهُمْ يَجْعَلُوْنَ اللَّاحِقَ بِوَاسِطَةِ الْجُزْءِ الْاَعَمِّ مِنَ الْاَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ الَّتِيْ يُبْحَثُ عَنْهَا فِي الْعُلُوْمِ وَلَيْسَتْ بِصَحِيْحَةٍ بَلِ الْحَقُّ اَنَّ الْاَعْرَاضَ الذَّاتِيَّةَ مَا يَلْحَقُ الشَّيْءَ لِذَاتِهٖ اَوْ لِمَا يُسَاوِيْهِ سَوَاءٌ كَانَ جُزْءًا لَهٗ اَوْ خَارِجًا عَنْهُ.

ترجمہ: متأخرین کا طریقہ یہ ہے کہ جزاعم کے واسطے سے عارض ہونے والے عارض کو عرض ذاتی قرار دیتے ہیں جن سے علوم میں بحث کی جاتی ہے یہ درست نہیں ہے حق یہ ہے کہ اعراض ذاتیہ وہ چیزیں ہوتی ہیں جو شی کو لاحق ہوتی ہیں اس کی ذات کے واسطے سے یا اس کے مساوی کے واسطے سے وہ مساوی خواہ جز ہو یا اس سے خارج ہو۔

عرضِ ذاتی کا مفہوم اور اقسام

تشریح: شارح نے انسان کے جزو اعم حیوان کے واسطے سے عارض ہونے والے وصف ”حرکت بالارادہ“ کو انسان کے اعراض ذاتیہ میں سے شمار کیا ہے۔ سید السند فرماتے ہیں متأخرین کا خیال یہی ہے کہ جزو اعم کے ذریعہ شئ کو عارض ہونے والا وصف اس کے اعراض ذاتیہ میں سے ہے اس لیے شارح اس کو شئ کا عرض ذاتی قرار دیتے ہیں لیکن یہ درست نہیں کیوں کہ اس صورت میں جز کا شئ سے عام ہونا لازم آتا ہے جب کہ ”عرض ذاتی“ کا معروض سے عام ہونا باطل ہے، حق یہ ہے کہ عرض ذاتی کہ تقسیم یوں کی جائے کہ شئ کا عرض ذاتی وہ امر ہے جو اس کو اس کے ذات کے واسطے سے عارض ہو یا اس کے مساوی کے واسطے سے عارض ہو، امر مساوی خواہ جز ہو یا خارج جیسے تعجب انسان کو اس کی ذات کے واسطے سے عارض ہوتا اور نطق اس کے مساوی ناطق کے واسطے سے عارض ہوتا ہے، اور ناطق اس کی حقیقت کا ایک جز بھی ہے، اور ضحک انسان کو اس کے مساوی متعجّب کے واسطے سے عارض ہوتا ہے، جو اس کی حقیقت سے خارج ہے۔

حاصل کلام یہ کہ عرض ذاتی تین طرح کا ہوتا ہے: (۱) شئ کو اس کی ذات کے واسطے سے عارض ہو جیسے تعجب انسان کو عارض ہوتا ہے۔ (۲) اس کے جز مساوی کے واسطے سے عارض ہو جیسے نطق انسان کو اس کے جز مساوی ناطق کے واسطے سے عارض ہوتا ہے۔ (۳) اس کے خارج مساوی کے واسطے سے عارض ہو جیسے ضحک انسان کو اس کے مساوی متعجّب کے واسطے سے عارض ہوتا ہے اور متعجّب انسان کی حقیقت سے خارج ہے، اس صورت میں جزو اعم کے واسطے سے عارض ہونے والا وصف عرض ذاتی نہیں ہوگا اس لیے کہ وہ نہ جز مساوی کے واسطے سے عارض ہوتا ہے نہ خارج مساوی کے واسطے سے عارض ہوتا بلکہ جزعام کے ذریعہ عارض ہوتا ہے غرض کہ عرض ذاتی ہونے کے لیے ضروری ہے کہ عروض کا سبب ذات ہو یا مساوی کے واسطے سے ہو، اور جزعام کے واسطے سے عارض ہونے والے وصف میں یہ دونوں چیزیں مفقود ہوتی ہیں، لہٰذا وہ عرض ذاتی نہیں ہوگا۔ وھو الحق المطلوب

قطبی: لِمَا فِيْهِ مِنَ الْغَرَابَةِ بِالْقِيَاسِ اِلَى الْمَعْرُوْضِ.
میر قطبی: يَعْنِي اَنَّ الثَّلٰثَةَ الْاُوَلَ مِنَ الْاَعْرَاضِ لَمَّا اُسْتُنِدَتْ اِلٰى

الذَّاتِ فِی الْجُمْلَةِ نُسِبَتْ اِلیٰ الذَّاتِ وَ تُسَمّٰی ذَاتِیَّةً وَاَمَّا الثَّلٰثَةُ الْاٰخِيْرَةُ فَهِیَ وَاِنْ كَانَتْ عَارِضَةً لذَاتِ الْمَعْرُوضِ اِلَّا اَنَّهَا لَيْسَتْ مُسْتَنِدَةً اِلَيْهَا وَ فِيْهَا غَرَابَةٌ بِالْقِيَاسِ اِلیٰ ذَاتِ الْمَعْرُوْضِ فَلَمْ تُنْسَبْ اِلَيْها بَلْ سُمِّيَتْ اَعْرَاضًا غَرِيْبَةً.

ترجمہ: یعنی پہلے تین اعراض چونکہ فی الجملہ ذات کی طرف مضبوط طریقے سے منسوب ہوتے ہیں اس لیے ان کو ذات کی طرف منسوب کرتے ہوئے ”ذاتیہ“ کہا گیا اور رہ گئے آخری تین تو وہ اگرچہ ذات معروض کو عارض ہوتے ہیں تاہم وہ ذات معروض کی طرف مضبوط طریقے سے منسوب نہیں ہوتے بلکہ ذات معروض کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان میں قدرے اجنبیت ہوتی ہے تو اس کو ذات معروض کی طرف منسوب نہیں کیا گیا بلکہ ان کو اعراض غریبہ کا نام دیا گیا۔

عوارض کی وجہ تسمیہ

تشریح:۔ سید السند نے اس حاشیہ میں عوارض ذاتیہ اور عوارض غریبہ کی وجہ تسمیہ بیان فرمائی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں اول الذکر تین عوارض ذاتی ہیں کیونکہ یہ فی الجملہ ذات کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اور امر مساوی کے واسطے سے عارض ہونے کے باعث ان کو ذات سے خاص نسبت ہوتی ہے اسی لیے ان کو عرض ذاتی قرار دیا گیا۔ اور آخر الذکر، تین یہ بھی اگرچہ ذات معروض کو ہی عارض ہوتے ہیں تاہم ذات معروض اور ان عوارض کے درمیان قدرے بے گانگی ہوتی ہے، اور معروض سے ان کو وہ نسبت نہیں ہوتی ہے جو اول الذکر، تین قسم کے عوارض کو ہوتی ہے اس لیے ان کو ذات کی طرف منسوب نہ کر کے عوارض غریبہ سے موسوم کیا گیا۔

قطبی: وَالْعُلُوْمُ لَا يُبْحَثُ فِيْهَا اِلَّا عَنِ الْاَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لِمَوْضُوْعَاتِهَا.

میر قطبی: وَذَالِكَ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ فِی الْعُلُوْمِ بَيَانُ اَحْوَالِ مَوْضُوْعِهَا وَالْاَعْرَاضُ الذَّاتِيَّةُ لِشَیْءٍ اَحْوَالٌ لَهٗ فِی الْحَقِيْقَةِ وَاَمَّا الْاَعْرَاضُ الْغَرِيْبَةُ فَهِیَ فِی الْحَقِيْقَةِ اَحْوَالُ الْاَشْيَاءِ اُخَرَ فَهِیَ بِالْقِيَاسِ

اِلَيْهَا اَعْرَاضٌ ذَاتِيَّةٌ فَيَجِبُ اَنْ يُبْحَثَ عَنْهَا فِى الْعُلُوْمِ الْبَاحِثَةِ عَنْ اَحْوَالِ تِلْكَ الْاَشْيَاءِ مَثْلًا الْحَرِكَةُ بِالْقَيَاسِ اِلَى الْاَبْيَضِ عَرْضٌ غَرِيْبٌ وَ بِالْقِيَاسِ اِلَى الْجِسْمِ عَرْضٌ ذَاتِيٌّ فَيُبْحَثُ عَنِ الْحَرَكَةِ فِى الْعِلْمِ الَّذِىْ مَوْضُوْعُهٗ الْجِسْمُ وَقِسْ عَلَيْهَا مَا عَدَاهَا.

ترجمہ:(علوم میں موضوع کے صرف عرض ذاتی سے بحث کی جاتی ہے)وہ اس لیے کہ علوم میں ان کے موضوع کے احوال بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اور کسی بھی شئی کے عوارض ذاتیہ ہی حقیقت میں اس کے احوال ہوتے ہیں ،رہ گئے اعراض غریبہ تو وہ حقیقت میں دوسری اشیا کے احوال ہوتے ہیں جن کی طرف نسبت کرتے ہوئے وہ اعراض ذاتی ہوتے ہیں تو ان اشیا کے احوال میں ان امور کو بیان کرنا ضروری ہوگا۔ مثلاً حرکت ابیض کی طرف نسبت کرتے ہوئے عرض غریب ہے اور جسم کی طرف نسبت کرتے ہوئے عرض ذاتی ہے تو حرکت سے اس علم میں بحث کی جائے گی جس کا موضوع جسم ہوگا،اسی پر اس کے علاوہ احوال کو قیاس کر لیا جائے۔

شارح کے دعویٰ پر سید السند کی دلیل

تشریح:شارح نے دعوی فرمایا علوم میں صرف ان کے موضوعات کے ذاتی عوارض سے بحث کی جاتی ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں شارح کے اس دعوی پر دلیل پیش کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں فن کے موضوعات کے صرف عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے یہ صرف اس لیے ہے کہ علوم میں مقصود ان کے موضوع کے احوال بیان کرنا ہوتا ہے اور شی کے عوارض ذاتی ہی اس کے حقیقی احوال ہوتے ہیں،اس لیے موضوع کے صرف عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اور رہے اعراض غریبہ تو یہ حقیقت میں دوسری اشیا کے احوال ہوتے ہیں جس کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ عوارض ذاتی ہوتے ہیں تو ان علوم میں جن میں ان اشیا کے احوال سے بحث ہوتی ہوگی ان عوارض سے بحث کرنا واجب وضروری ہوگا۔ مثال کے طور پر حرکت،ابیض کی طرف نسبت کرتے ہوئے عرض غریب ہے اور جسم کی طرف نسبت کرتے ہوئے عرض ذاتی ہے تو جس علم کا موضوع جسم ہو اس میں حرکت سے بحث کی جائے گی اور جس علم کا موضوع ابیض ہو اس میں حرکت سے بحث نہیں جائے گی اس لیے کہ وہ اس کا عرض ذاتی نہیں ہے،اسی پر دوسری چیزوں کو قیاس کر لیجیے،حاصل کلام یہ کہ کسی بھی فن میں اس کے موضوع کے احوال سے بحث مقصود ہوتی ہے اور اعراض غریبہ حقیقت میں موضوع کے احوال نہیں ہوتے ن بلکہ کسی دوسری شی کے

احوال ہوتے ہیں اس لیے ان سے بحث نہیں کی جاتی ہے۔

قطبی: فَنَقُوْلُ مَوْضُوْعُ الْمَنْطِقِ الْمَعْلُوْمَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصْدِيْقِيَّةُ.

میر قطبی: لَيْسَ الْمُرَادُ اَنَّهَا مُطْلَقًا مَوْضُوْعُ الْمَنْطِقِ بَلْ هِيَ مُقَيَّدَةٌ بِصِحَّةِ الْاِيْصَالِ مَوْضُوْعٌ لَهٗ وَذَالِكَ لِاَنَّ الْمَنْطِقِيَّ لَا يَبْحَثُ عَنْ جَمِيْعِ اَحْوَالِ الْمَعْلُوْمَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالتَّصْدِيْقِيَّةِ مُطْلَقاً بَلْ عَنْ اَحْوَالِهَا بِاعْتِبَارِ صِحَّةِ اِيْصَالِهَا اِلٰى مَجْهُوْلٍ وَ تِلْكَ الْاَحْوَالُ هِيَ الْاِيْصَالُ وَمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْاِيْصَالُ وَاَمَّا اَحْوَالُ الْمَعْلُوْمَاتِ لَا مِنْ هٰذِهِ الْحَيْثِيَّةِ اَعْنِيْ صِحَّةَ الْاِيْصَالِ كَكَوْنِهَا مَوْجُوْدَةً فِي الذِّهْنِ اَوْ غَيْرَ مَوْجُوْدٍ وَكَوْنُها مُطَابِقَةً لِمَاهِيَاتِ الْاَشْيَاءِ فِيْ اَنْفُسِهَا اَوْ غَيْرَ مُطَابِقَةٍ لَهَا اِلٰى غَيْرِ ذَالِكَ مِنْ اَحْوَالِهَا فَلَا بَحْثَ لِلْمَنْطِقِيِّ عَنْهَا اِذْ لَيْسَ غَرْضُهٗ مُتَعَلِّقًا بِهَا فَمَوْضُوْعُ الْمَنْطِقِ مُقَيَّدٌ بِصِحَّةِ الْاِيْصَالِ لَا بِنَفْسِ الْاِيْصَالِ وَاِلَّا لَمْ يَصِحَّ الْبَحْثُ عَنْ نَفْسِ الْاِيْصَالِ لِاَنَّهٗ ح لَيْسَ مِنَ الْاَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ بَلْ قَيْدٌ لِلْمَوْضُوعِ بَلِ الْاِيْصَالُ وَمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ اَعْرَاضٌ ذَاتِيَّةٌ لَهٗ فَيُبْحَثُ عَنْهُمَا فِيْ هٰذَا الْعِلْمِ.

ترجمہ:۔ یہ مراد نہیں کہ وہ (معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی) مطلقاً منطق کا موضوع ہیں بلکہ وہ ’’صحت ایصال‘‘ کی قید سے مقید ہو کر منطق کا موضوع ہیں اس لیے کہ منطقی معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے تمام احوال سے مطلقا بحث نہیں کرتا بلکہ ان کے احوال سے اس اعتبار سے بحث کرتا ہے کہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کا موصل الی المجھول ہونا صحیح ہے یا نہیں۔ اور وہ احوال، ایصال ہے، اور وہ امور ہیں جس پر ایصال موقوف ہوتا ہے۔ اور رہ گئے معلومات کے وہ احوال جن کے ساتھ صحت ایصال کی حیثیت ملحوظ نہیں ہوتی مثلاً ان کا ذہن میں موجود ہونا یا موجود نہ ہونا ان کی ماہیتوں کا واقع کے مطابق یا غیر مطابق ہونا وغیرہ احوال تو منطقی ان سے بحث نہیں کرتا کیوں کہ اس کی

غرض ان احوال سے متعلق نہیں ہوتی ہے پس منطق کا موضوع صحت ایصال کی قید سے مقید ہے نہ کہ نفس ایصال سے ورنہ نفس ایصال سے بحث صحیح نہیں ہوگی کیوں کہ اس صورت میں وہ موضوع کا عرض ذاتی نہ ہوگا بلکہ اس کی قید ہوگا ،حالانکہ ایصال اور اس کا موقوف علیہ اعراض ذاتیہ ہیں ان دونوں سے اس فن میں بحث کی جاتی ہے۔

شارح کے دعویٰ پر اعتراض اور محشی کا جواب

تشریح: شارح نے فرمایا معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ منطق کا موضوع ہیں شارح کے اس دعوی پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے سید السند نے اس حاشیہ میں اس اعتراض کا جواب دیا ہے ذیل میں اعتراض اور اس کا جواب درج ہے۔

اعتراض: شارح کے مذکورہ دعوی سے بظاہر یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ مطلقا منطق کا موضوع ہیں ،حالانکہ یہ ظاہر الفساد ہے کیوں کہ منطقی معلومات کے تمام احوال سے بحث نہیں کرتا۔ اور اگر اس سے ”مَوْضُوْعُ الْمَنْطِقِ مِنْ حَيْثُ الْإِيْصَالُ“ مراد ہے تو ایصال ،موضوع کا تتمہ اور اس کی قید ہوگا اور شارح کے مذکورہ دعوی کا مطلب ہوگا ”مَوْضُوْعُ الْمَنْطِقِ الْمَعْلُوْمَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصْدِيْقِيَّةُ مَعَ الْإِيْصَالِ إِلَى الْمَطَالِبِ“یعنی معلومات تصوریہ ،تصدیقیہ اور ایصال الی المطلوب کا مجموعہ منطق کا موضوع ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایصال موضوع کا عرض ذاتی نہیں ہوگا بلکہ اس کا جز ہوگا پس اس سے بحث کرنا موضوع کے عرض ذاتی سے بحث نہیں ہوگی بلکہ عین موضوع سے بحث کرنا ہوگا، لہٰذا ایصال، موضوع منطق کا عرض ذاتی نہیں ہو سکتا جس سے فن میں بحث مطلوب ہوتی ہے، تو منطق کے اندر اس سے بحث بھی نہیں ہونا چاہیے۔

جواب:۔ سید السند اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں شارح کی مراد نہ یہ ہے کہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ مطلقا موضوع منطق ہیں ۔نہ یہ مراد ہے کہ ایصال کی قید کے ساتھ ،موضوع ہیں بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ وہ ”صحت ایصال“کی قید کے ساتھ منطق کا موضوع ہیں کیوں کہ منطقی معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے تمام احوال سے مطلقا بحث نہیں کرتا بلکہ معلومات کے ان احوال سے بحث کرتا ہے جو معلومات کے موصل الی المجہول ہونے کی صحت سے متعلق ہوتے ہیں ،اور اس طرح کے احوال میں صرف دو چیزیں ہیں ایک ایصال دوسری ایصال کا موقوف علیہ امور ،رہے معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے وہ احوال جو صحت ایصال کی قید کے ساتھ مقید نہ ہوں یعنی معلومات کے موصل ہونے سے ان احوال کا کوئی تعلق نہ ہو مثلاً معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ذہن میں موجود ہوتے ہیں یا نہیں ان کی ماہیتیں واقع کے مطابق ہیں یا نہیں یعنی خارج میں ان کی ماہیتوں کے افراد پائے جاتے ہیں یا نہیں جس طرح حیوان ناطق ایک ماہیت ہے اور اس کے افراد خارج میں بھی پائے جاتے ہیں وغیرہ احوال، تو منطقی ان احوال سے

بحث نہیں کرتا کیوں کہ اس سے اس کی غرض متعلق نہیں ہوتی۔ تو حاصل کلام یہ کہ مطلقا معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ منطق کا موضوع نہیں ہیں بلکہ ایک قید سے مقید ہوکر ہیں اور وہ قید ''صحت ایصال'' ہے جس میں مضاف اور اضافت معتبر ہے مضاف الیہ خارج ہے پس صحت ایصال تو موضوع کا قید اور تتمہ ہے لیکن نفس ایصال موضوع کی قید نہیں ہے لہٰذا ایصال کو موضوع کا عرض ذاتی قرار دینا اور منطق کے اندر اس سے بحث کرنا سب درست ہے، یہی وجہ ہے کہ ایصال اور وہ امور جن پر ایصال موقوف ہوتا ہے دونوں سے اس علم میں بحث ہوتی ہے، لہٰذا مذکورہ اعتراض بھی ساقط۔ ہاں! اگر نفس ایصال کو قید قرار دیا جائے تو اس سے بحث درست نہیں ہوگی کیوں کہ اس صورت میں ایصال موضوع کا عرض ذاتی نہیں ہوگا جیسا کہ معترض نے دعویٰ کیا۔

قطبی: لِاَنَّهٗ يُبْحَثُ عَنْهَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا تُوْصِلُ اِلٰى مَجْهُوْلٍ تَصَوُّرِيٍّ اَوْ مَجْهُوْلٍ تَصْدِيْقِيٍّ

میر قطبی: .اَحْوَالُ الْمَعْلُوْمَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ الَّتِي يُبْحَثُ عَنْهَا فِي الْمَنْطِقِ ثَلٰثَةُ اَقْسَامٍ اَحَدُهَا الْاِيْصَالُ اِلٰى مَجْهُوْلٍ تَصَوُّرِيٍّ اِمَّا بِالْكُنْهِ كَمَا فِي الْحَدِّ التَّامِّ وَاِمَّا بِالْوَجْهِ اِمَّا ذَاتِيٌّ اَوْ عَرْضِيٌّ كَمَا فِي الْحَدِّ النَّاقِصِ وَالرَّسْمِ التَّامِّ وَالرَّسْمِ النَّاقِصِ وَذَالِكَ فِيْ بَابِ التَّعْرِيْفَاتِ وَ ثَانِيْهَا مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْاِيْصَالُ اِلَى الْمَجهُولِ التَّصَوُّرِيِّ تَوَقُّفًا قَرِيْباً كَكَوْنِ الْمَعْلُوْمَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ كُلِّيَّةً وَجُزْئِيَّةً وَ ذَاتِيَّةً وَعَرْضِيَّةً وَجِنْسًا وَ فَصْلًا وَخَاصَّةً فَاِنَّ الْمَوْصِلَ اِلَى التَّصَوُّرِ يَتَرَكَّبُ مِنْ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ فَالْاِيْصَالُ يَتَوَقَّفُ عَلٰى هٰذِهِ الْاَحْوَالِ بِلَاوَاسِطَةٍ وَ ذِكْرُالْجُزْئِيَّةِ هٰهُنَا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِطْرَادِ وَالْبَحْثُ عَنْ هٰذِهِ الْاَحْوَالِ فِيْ بَابِ الْكُلِّيَاتِ الْخَمْسِ وَ ثَالِثُهَا مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْاِيْصَالُ اِلَى الْمَجْهُوْلِ التَّصْدِيْقِيِّ تَوَقُّفًا بَعِيْدًا اَىْ بِوَاسِطَةٍ كَكَوْنِ الْمَعْلُوْمَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ مَوْضُوْعَاتٍ وَ مَحْمُوْلَاتٍ وَالْبَحْثُ عَنْهَا فِيْ ضِمْنِ بَابِ الْقَضَايَا.

ترجمہ: معلومات تصوریہ کے وہ احوال جن سے منطق میں بحث کی جاتی ہے ان کی تین قسمیں ہیں: (۱) مجہول تصوری تک ایصال خواہ یہ بالکنہ ہو، جیسے ''حد تام'' میں ہوتا ہے یا بوجہ ما ہو کسی ذاتی کے ضمن میں ہو یا عرضی کے ضمن میں جیسے حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص میں ہوتا ہے اس چیز سے تعریفات کے بیان میں بحث ہوتی ہے۔ (۲) وہ امور جو موصل تصوری کا بلا واسطہ موقوف علیہ ہیں مثلاً معلومات تصوریہ کا کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، جنس، فصل، اور خاصہ ہونا کیونکہ موصل تصوری ان امور سے مرکب ہوتا ہے لہٰذا ایصال ان احوال پر بلا واسطہ موقوف ہوتا ہے۔ اور جزئیت کا ذکر یہاں پر بطور استطراد ہو گیا ہے۔ ان احوال سے کلیات خمسہ کے بیان میں بحث ہوتی ہے (۳) وہ امور جن پر موصل تصدیقی بالواسطہ موقوف ہوتا ہے مثلاً معلومات تصوریہ کا موضوع ہونا، محمول ہونا۔ ان احوال سے قضایا کے باب میں بحث کی جاتی ہے۔

معلوم تصوری کے احوال کی تفصیل

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے احوال کی تفصیل فرمائی ہے اور اس کے اقسام بیان فرمائے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: معلومات تصوریہ کے وہ احوال جن سے منطق کے اندر بحث کی جاتی ہے ان کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) مجہول تصوری تک ایصال۔ یہ خواہ بالکنہ ہو جیسے حدِ تام میں ہوتا ہے یا بوجہ ما ہو، بوجہ ما کی صورت میں ایصال خواہ کسی ذاتی کے ذریعہ ہو جیسے حد ناقص میں ہوتا ہے یا عرض عام اور خاصہ کے ذریعہ ہو جیسے رسم تام، رسم ناقص میں ہوتا ہے، ان احوال سے باب تعریف میں بحث کی جاتی ہے۔ (۲) وہ احوال جن پر موصل تصوری بلا واسطہ موقوف ہوتا ہے مثلاً معلومات تصوریہ کا کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، جنس، فصل، اور خاصہ ہونا یہ امور موصل تصوری کا موقوف علیہ اس لیے ہیں کہ موصل تصوری انھیں امور سے مرکب ہوتا ہے اور مرکب ترکیب میں اپنے اجزا پر موقوف ہوتا ہے لہٰذا یہ امور موصل تصوری کا موقوف علیہ ہوئے۔ ان احوال سے بحث کلیات خمسہ کے باب میں ہوتی ہے۔ واضح رہے کہ یہاں جزئی کا ذکر صرف کلی کی تبعیت میں ہے قصداً اس کا ذکر مقصود نہیں ہے اس لیے کہ قصداً وہ چیز ذکر کی جاتی ہے جو کاسب ہو اور جزئی کاسب نہیں ہوتا لہٰذا ''جزئیت'' موصل تصوری کا بلا واسطہ بھی موقوف علیہ نہیں ہے۔ (۳) وہ احوال جن پر موصل تصدیقی بالواسطہ موقوف ہوتا ہے مثلاً معلومات تصوریہ کا موضوع اور محمول ہونا، ان احوال سے قضایا کے ضمن میں بحث کی جاتی ہے۔

وَاَمَّا اَحْوَالُ الْمَعْلُوْمَاتِ التَّصْدِيْقِيَّةِ الَّتِيْ يُبْحَثُ عَنْهَا فِي الْمَنْطِقِ فَثَلٰثَةُ اَقْسَامٍ اَيْضًا اَحَدُهَا الْاِيْصَالُ اِلَى الْمَجْهُوْلِ التَّصْدِيْقِي يَقِيْنِيًّا كَانَ

اَوْ غَیْرَ یَقِیْنِیٍّ جَازِمًا اَوْ غَیْرَ جَازِمٍ وَذَالِکَ مَبَاحِثُ الْقِیَاسِ وَالْاِسْتِقْرَاءِ وَالتَّمْثِیْلُ الَّتِیْ هِیَ اَنْوَاعُ الْحُجَّةِ وَ ثَانِیْهَا مَا یَتَوَقَّفُ عَلَیْهِ الْاِیْصَالُ اِلٰی الْمَجْهُوْلِ التَّصْدِیْقِی تَوَقُّفًا قَرِیْباً وذَالِکَ فِیْ مَبَاحِثِ الْقَضَایَا وثَالِثُهَا مَا یَتَوَقَّفُ عَلَیْهِ الْاِیْصَالُ اِلٰی الْمَجْهُوْلِ التَّصْدِیْقِیِّ تَوَقُّفًا بَعِیْداً اَیْ بِوَاسِطَةٍ ککَوْنِ الْمَعْلُوْمَاتِ التَّصْدِیْقِیَّةِ مُقَدَّمَاتِ وَ تَوَالِیَ فَاِنَّ الْمُقَدَّمَ وَالتَّالِیْ قَضِیَّتَانِ بِالْقُوَّةِ الْقَرِیْبَةِ مِنَ الْفِعْلِ فَهُمَا مَعْدُوْدَانِ فِی الْمَعْلُوْمَاتِ الْتَصْدِیْقِیَّةِ دُوْنَ التَّصَوُّرِیَّةِ بِخِلَافِ الْمَوْضُوْعِ وَالْمَحْمُوْلِ فَاِنَّهُمَا مِنْ قَبِیْلِ التَّصَوُّرَاتِ .

ترجمہ:اور رہ گئے معلومات تصدیقیہ کے وہ احوال جن سے منطق میں بحث کی جاتی ہے اس کی تین قسمیں ہیں:(۱) مجہول تصدیقی تک ایصال خواہ یقینی ہو یا غیر یقینی، جازم ہو یا غیر جازم یہ سب قیاس، استقرا اور تمثیل کے مباحث ہیں جو حجت کی قسمیں ہیں۔(۲) وہ امور جن پر "ایصال الی المجھول التصدیقی" بلاواسطہ موقوف ہوتا ہے، ان احوال سے قضایا کے مباحث میں بحث کی جاتی ہے۔(۳) وہ امور جن پر "ایصال الی المجھول التصدیقی" بالواسطہ موقوف ہوتا ہے مثلاً معلومات تصدیقیہ کا مقدم ہونا اور تالی ہونا، کیوں کہ مقدم اور تالی بالقوہ دو قضیے ہوتے ہیں، تو وہ معلومات تصدیقیہ میں شمار ہیں نہ کہ تصوریہ میں بر خلاف موضوع اور محمول کے کہ وہ تصورات کے قبیل سے ہیں۔

معلومات تصدیقیہ کے احوال کی تفصیل

تشریح:اس حصے میں محشی نے معلومات تصدیقیہ کے احوال کی تفصیل فرمائی ہے چنانچہ فرماتے ہیں معلومات تصدیقیہ کے وہ احوال جن سے منطق میں بحث کی جاتی ہے، ان کی بھی تین قسمیں ہیں۔(۱) مجہول تصدیقی تک ایصال وہ تصدیق، یقینی ہو یا غیر یقینی جازم ہو غیر جازم، یہ تمام مباحث قیاس، استقرا اور تمثیل کے مباحث ہیں۔(۲) وہ احوال جن پر موصل تصدیقی بلاواسطہ موقوف ہوتا ہے مثلاً قضیہ کا محصورہ، مہملہ، شخصیہ، طبعیہ، موجہ، بسیطہ، مرکبہ ہونا۔ ان احوال سے قضایا کے باب میں بحث کی جاتی ہے۔(۳) وہ احوال جن پر ایصال بالواسطہ موقوف ہوتا ہے مثلاً معلومات تصدیقیہ کا مقدم اور تالی ہونا یعنی مقدم اور تالی ہونا موصل تصدیقی کا بلاواسطہ موقوف علیہ ہے اس

طرح کہ موصل تصدیقی چند قضیوں سے مرکب ہوتا ہے اور شئی مرکب اپنے اجزا پر موقوف ہوتی ہے لہٰذا موصل تصدیقی ان قضایا پر موقوف ہوا جو قیاس کا مقدمہ ہوتے ہیں اب ان قضایا میں کوئی قضیہ شرطیہ متصلہ ہے تو وہ قضیہ مقدم اور تالی کی معرفت پر موقوف ہوگا لہٰذا "موصل تصدیقی" قضیہ کے واسطے سے مقدم اور تالی پر موقوف ہوا، رہا یہ سوال کہ جب قضیہ شرطیہ کے دونوں جز میں سر دست حکم نہیں ہوتا تو ان کو معلوم تصدیقی اور موصل تصدیقی کیوں کر قرار دیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں اگرچہ بالفعل حکم نہیں ہوتا لیکن بالقوہ ان میں حکم ہوتا ہے اور مقدم اور تالی بالقوہ دو قضیے ہوتے ہیں اسی لیے وہ معلومات تصدیقیہ میں شمار ہوتے ہیں، بر خلاف موضوع اور محمول کے کہ وہ تصورات کے قبیل سے ہیں، لہٰذا وہ معلومات تصوریہ میں شمار ہوتے ہیں۔

قطبی: وَهٰذِهِ الْاَحْوَالُ

میر قطبی: اِشَارَةٌ اِلَى الْاِيْصَالِ وَالْاَحْوَالِ الَّتِيْ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا الْاِيْصَالُ مَعًا.

ترجمہ: ہذا سے ایک ساتھ اشارہ کیا گیا ہے ایصال کی طرف اور ان احوال کی طرف جن پر ایصال موقوف ہوتا ہے۔

تشریح: سید السند نے اسم اشارہ کا مشار الیہ متعیّن کرتے ہوئے فرمایا "ھذا" سے بیک وقت ایصال اور ایصال کے موقوف علیہ احوال دونوں کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے نہ کہ کسی ایک کی طرف۔

قطبی: وَالْمَجْهُوْلُ اِمَّا تَصَوُّرِيٌّ وَاِمَّا تَصْدِيْقِيٌّ.

میر قطبی: لَمَّا انْحَصَرَ الْعِلْمُ فِي التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيْقِ انْحَصَرَ الْمَعْلُوْمُ فِي الْمُتَصَوَّرِ وَالْمُصَدَّقِ بِهٖ قَطْعًا وَانْحَصَرَ الْمَجْهُوْلُ اَيْضًا فِي التَّصَوُّرِيِّ وَالتَّصْدِيْقِيِّ لِاَنَّ مَا كَانَ مَجْهُوْلًا اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ بِحَيْثُ اِذَا عُلِمَ وَاُدْرِكَ كَانَ اِدْرَاكُهٗ تَصَوُّرًا وَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ بِحَيْثُ اِذَا عُلِمَ وَاُدْرِكَ كَانَ اِدْرَاكُهٗ تَصْدِيْقًا.

ترجمہ: چونکہ علم تصور اور تصدیق میں منحصر ہے تو معلوم بھی متصور اور مصدَّق میں منحصر ہوگا، اور مجہول بھی تصوری اور تصدیقی میں منحصر ہوگا، کیوں کہ وہ چیز جو مجہول ہو یا اس حیثیت کی ہوگی کہ اس کا علم و ادراک جب حاصل ہو تو وہ تصور ہوگا، یا اس حیثیت کی ہوگی کہ جب بھی اس کا علم وادراک ہوگا تو وہ تصدیق ہوگا۔

مجہول کے تصور و تصدیق میں منحصر ہونے پر دلیل

تشریح: شارح نے دعوی فرمایا مجہول یا تصوری ہو گا یا تصدیقی ہو گا یعنی مجہول، تصوری اور تصدیقی میں منحصر ہے، سید السند نے اس دعوی پر دلیل پیش کی ہے چناں چہ فرماتے ہیں: علم تصور اور تصدیق میں منحصر ہے، اور معلوم، متصور اور مصدق میں منحصر ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مجہول بھی تصوری اور تصدیقی میں منحصر ہو گا کیوں کہ جو چیز مجہول ہوتی ہے یا اس حیثیت کی ہوتی ہے کہ جب بھی اس کا علم و ادراک ہو گا تو تصور ہو گا، یا اس حیثیت کی ہوتی ہے کہ جب بھی اس کا علم و ادراک ہو گا تو تصدیق ہو گا اس کے علاوہ اس کی کوئی تیسری حیثیت نہیں ہوتی، لہذا مجہول بھی تصوری، تصدیقی میں منحصر ہو گا۔ حاصل کلام یہ کہ علم و معلوم ان دونوں میں منحصر ہیں اس لیے مجہول بھی انہیں دو میں منحصر ہے کیوں کہ جہل، عدم علم کا نام ہے۔

قطبی : فَلِاَنَّهٗ فِيْ الْاَغْلَبِ مُرَكَّبٌ.

میر قطبی :وَذالِكَ لِاَنَّ الْحَدَّ التَّامَّ مُرَكَّبٌ قَطْعًاوَالْحَدُّ النَّاقِصُ قَدْ يَكُوْنُ مُرَكَّباً وَقَدْ لَا يَكُوْنُ عِنْدَ مَنْ جَوَّزَ الْحَدَّ النَّاقِصَ بِالْفَصْلِ وحْدَهٗ وَالرَّسْمُ التَّامَّ مُرَكّبٌ قَطْعًا وَالرَّسْمُ النَّاقِصَ قَدْيَكُوْنُ مُرَكّبًا وَقَدْ لَايَكُوْنُ عِنْد مَنْ جَوَّزَ الرَّسْمُ النَّاقِصُ بِالْخَاصَّةِ وَحْدَهٗ. فَاِنْ قُلْتَ اَلْقُولُ الشَّارِحُ مُوْصِلٌ اِلىٰ التَّصَوُّرِ بِطَرِيْقِ النَّظَرِ وَقَدْ تَقَدَّمَ اَنَّ النَّظَرَ تَرْتِيْبُ اُمُوْرٍ مَعْلُوْمةٍ فَكَيْفَ يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ الْقَوْلُ الشَّارِحُ غَيْرَ مُرَكَّبٍ. قُلْتُ مَنْ جَوَّزَ الْحَدَّ النَّاقِصَ بِالْفَصْلِ وَحْدَهٗ وَالرَّسْمَ النَّاقِصَ بِالْخَاصَّةِ وَحْدَهَا قَالَ فِيْ تَعْرِيْفِ النَّظَرِ اِنَّهٗ تَحْصِيْلُ اَمْرٍ اَوْ تَرْتِيْبُ اُمُوْرٍ لٰكِنَّ الْمُصَنِّفَ قَدْ تَسَامَحَ فَاعْتَبَرَ فِي النَّظَرِ التَرْتِيْبَ وَجَوَّزَ التَّعْرِيْفَ بِالْفَصْلِ وَحْدَهٗ وَ بِالْخَاصَّةِ وَحْدَهَا .

ترجمہ: وہ اس لیے کہ حد تام یقینی طور پر مرکب ہوتا ہے اور حد ناقص کبھی مرکب ہوتا ہے اور کبھی مفرد ہوتا ہے ان حضرات کے نزدیک جو صرف فصل کے ذریعہ حد ناقص جائز رکھتے ہیں اور رسم تام ہمیشہ مرکب ہوتی ہے اور رسم ناقص کبھی مرکب ہوتی ہے اور کبھی مفرد ان لوگوں کے نزدیک جو صرف "خاصہ" سے رسم ناقص جائز

قرار دیتے ہیں، اگر آپ یہ کہیں کہ "قول شارح" بذریعہ نظر موصل الی التصور ہوتا ہے، اور سابق میں یہ گزر چکا کہ نظر امور معلومہ کی ترتیب کا نام ہے، تو پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ قول شارح غیر مرکب ہو، اس پر میں کہوں گا کہ جن حضرات نے صرف فصل سے حد ناقص اور صرف خاصہ سے رسم ناقص کو جائز قرار دیا انھوں نے "تحصیل امر" کی قید بڑھا کر نظر کی تعریف یوں کی ہے "اَنَّهٗ تَحصِيْلُ اَمْرٍ اَوْ تَرْتِيْبُ اُمُوْرٍ مَعْلُوْمَةٍ"۔ لیکن مصنف سے سہو ہوا کہ انھوں نے نظر کی تعریف میں "ترتیب امور معلومہ" کا اعتبار کیا، اور تنہا فصل و خاصہ سے تعریف بھی جائز قرار دی۔

شارح کے دعویٰ پر دلیل اور اعتراض وجواب

تشریح: شارح نے "قول شارح" کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا قول اس لیے کہتے ہیں کہ وہ زیادہ تر مرکب ہوتا ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں شارح کے دعویٰ پر دلیل پیش کی ہے، پھر ایک اعتراض تحریر فرما کر اس کا جواب دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں قول شارح زیادہ تر مرکب ہوتا ہے کیوں کہ "قول شارح" کی چار قسمیں ہیں: حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص۔ حد تام ہمیشہ جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہوتی ہے، اور حد ناقص کبھی جنس بعید اور فصل قریب سے مرکب ہوتی ہے اور کبھی مفرد ہوتی ہے، یوں ہی رسم تام ہمیشہ جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہوتی ہے اور رسم ناقص کبھی جنس بعید اور خاصہ سے مرکب ہوتی ہے اور کبھی مفرد (صرف خاصہ) ہوتی ہے، واضح رہے کہ حد ناقص اور رسم ناقص صرف ان حضرات کے نزدیک مفرد ہو سکتی ہے جو صرف فصل یا خاصہ سے تعریف جائز قرار دیتے ہیں۔ قولِ شارح کی ان قسموں سے ظاہر ہے کہ وہ زیادہ تر مرکب ہوتا ہے اس لیے اسے "قول" کہا۔

اعتراض: قول شارح نظر کے واسطے سے موصل الی المجہول ہوتا ہے اور سابق میں نظر کی تعریف یوں فرمائی ہے "اَنَّ النَّظَرَ تَرْتِيْبُ اُمُوْرٍ مَعْلُوْمَةٍ" جو مفرد میں ہرگز جاری نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا یہ کہنا کہ قول شارح کبھی کبھی مفرد ہوتا ہے غلط ہے۔

جواب: جو حضرات حد ناقص میں صرف فصل سے اور رسم ناقص میں صرف خاصہ سے تعریف جائز قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک نظر کی تعریف وہ نہیں جو آپ نے ذکر کی ہے بلکہ وہ حضرات "تحصیل امر" کی قید کا اضافہ کر کے نظر کی تعریف یوں کرتے ہیں "انه تحصیل امر او ترتیب امور معلومة" اور ظاہر ہے کہ اس معنی کے لحاظ سے نظر مفرد میں بھی جاری ہو سکتی ہے، البتہ مصنف سے اس مقام پر سہو ہوا ہے کہ انھوں نے پہلے نظر کی تعریف میں ترتیب کو معتبر مانا جو چند چیزوں کے درمیان ہوتی ہے، پھر تنہا فصل اور خاصہ سے تعریف بھی جائز قرار دے دی، یقیناً یہ ان کا تسامح ہے۔

قطبی: لِاَنَّ الْمُوْصِلَ اِلیٰ التَّصَوُّرِ التَّصَوُّرَاتُ وَالْمُوْصِلَ اِلیٰ التَّصْدِیْقِ التَّصْدِیْقَاتُ.

میر قطبی: وَذَالِكَ لِاَنَّ الْمُوْصِلَ الْقَرِیْبَ اِلیٰ التَّصَوُّرِ هُوَ الْحَدُّ وَالرَّسْمُ وَهُمَا مِنْ قَبِیْلِ التَّصَوُّرَاتِ سَوَاءٌ کَانَا مُفْرَدَیْنِ اَوْمُرَکَّبَیْنِ تَقْیِیْدِیَّیْنِ وَالْمُوْصِلَ الْبَعِیْدَ اِلیٰ التَّصَوُّرِ هُوَ الْکُلِّیَّاتُ الْخَمْسُ وَهِیَ اَیْضًا مِنْ قَبِیْلِ التَّصَوُّرَاتِ وَالْمُوْصِلُ الْقَرِیْبُ اِلیٰ التَّصْدِیْقِ هُوَ اَنْوَاعُ الْحُجَّةِ اَعْنِی الْقِیَاسَ وَالْاِسْتِقْرَاءَ وَالتَّمْثِیْلَ وَهِیَ مُرَکَّبَةٌ مِنْ قَضَایَا وَکُلُّهَا مِنْ قَبِیْلِ التَّصْدِیْقَاتِ.

ترجمہ: وہ اس لیے کہ تصور کا موصل قریب حد اور رسم ہے اور یہ دونوں تصورات کے قبیل سے ہیں چاہے دونوں مفرد ہوں یا دونوں مرکب تقییدی ہوں اور موصل بعید کلیات خمسہ ہیں اور یہ بھی تصورات کے قبیل سے ہیں اور تصدیق کا موصل قریب انواع حجت یعنی قیاس، استقرا، اور تمثیل ہیں اور یہ قضایا سے مرکب ہوتے ہیں اور تمام قضایا تصدیق کے قبیل سے ہیں۔

موصل تصوری کو موصل تصدیقی پر مقدم کرنے کی وجہ

تشریح: شارح نے موصل تصوری کو موصل تصدیقی پر مقدم ذکر کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا: موصل تصوری، تصور ہوتا ہے اور موصل تصدیقی تصدیق ہوتا ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں اسی دعوی پر دلیل پیش کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ موصل تصوری تصور اور موصل تصدیقی تصدیق کیسے ہوتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: تصور کا موصل قریب، حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص ہے اور یہ چاروں تصور ہیں چاہے وہ مفرد ہوں یا مرکب تقییدی ہوں، اور موصل بعید کلیات خمسہ نوع، جنس، فصل، خاصہ، عرض عام ہیں وہ سب کے سب تصور ہیں اور تصدیق کا موصل قریب انواع حجت قیاس، استقرا، اور تمثیل ہیں اور تینوں انواع قضایا سے مرکب ہوتے ہیں اور قضایا سب کے سب تصدیقات ہوتے ہیں لہٰذا تصدیق کا موصل قریب تصدیق ہوا۔ حاصل کلام یہ کہ موصل تصوری دو طرح کا ہے موصل قریب، موصل بعید، موصل قریب کی چار قسمیں ہیں اور چاروں تصور ہیں اور موصل بعید کی پانچ قسمیں ہیں اور پانچوں تصور ہیں۔ یوں ہی موصل تصدیقی دو طرح کا ہے موصل قریب، موصل بعید، موصل قریب قیاس کی

تینوں قسمیں ہیں اور یہ تینوں تصدیق ہیں۔ اور موصل بعید قیاس کے مقدمات ہیں وہ سب بالقوہ قضایا اور تصدیق ہوتے ہیں تو ثابت ہوا کہ معلوم تصوری تصور ہوتا ہے، اور معلوم تصدیقی تصدیق ہوتا ہے۔ وھو المطلوب

تنبیہ: سید السند کی تفصیل سے روشن ہے کہ شارح نے "تصورات" اور "تصدیقات" جمع کے صیغے استعمال فرمایا ہے انواع کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ مراد نہیں کہ ہر ہر موصل تصوری چند تصورات پر مشتمل ہوتا ہے اور ہر ہر موصل تصدیقی چند تصدیقات پر مشتمل ہوتا ہے۔

قطبی: وَلَا يَكُوْنُ عِلَّةً لَهٗ.

میر قطبی: اَیْ لَا يَكُوْنُ عِلَّةً مُؤَثِّرَةً فِيْهِ كَافِيَةً فِيْ حُصُوْلِهٖ فَاِنَّ الْمُحْتَاجَ اِلَيْهِ اِنِ اسْتَقَلَّ بِتَحْصِيْلِ الْمُحْتَاجِ كَانَ مُتَقَدِّمًا عَلَيْهِ تَقَدُّمًا بِالْعِلِّيَّةِ كَتَقَدُّمِ حَرَكَةِ الْيَدِ عَلٰى حَرَكَةِ الْمِفْتَاحِ وَاِنْ لَمْ يَسْتَقِلَّ بِذَالِكَ كَانَ مُتَقَدِّمًا عَلَيْهِ تَقَدُّمًا بِالطَّبْعِ كَتَقَدُّمِ الْوَاحِدِ عَلَى الْاِثْنَيْنِ و تَقَدُّمُ التَّصَوُّرِ عَلَى التَّصْدِيْقِ تَقَدُّمٌ بِالطَّبْعِ كَمَا بَيَّنَهٗ وَلَمَّا ثَبَتَ اَنَّ لِهٰذَا النَّوْعِ اَعْنِيْ التَّصَوُّرَاتِ تَقَدُّمًا بِالطَّبْعِ عَلَى النَّوْعِ الْاٰخَرِ اَعْنِى التَّصْدِيْقَاتِ كَانَ الْاَوْلٰى اَنْ يَّكُوْنَ الْمَبَاحِثُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْاَوَّلِ مُتَقَدِّمَةً فِى الْوَضْعِ عَلَى الْمَبَاحِثِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالثَّانِيْ.

ترجمہ: یعنی اس کی علت موثرہ نہ ہو جو متاخر کے حصول کے لیے کافی ہوتی ہے کیوں کہ محتاج الیہ اگر محتاج کی تحصیل میں مستقل ہو، تو محتاج الیہ محتاج پر مقدم ہوگا بطریق تقدم "عِلّی" مثلاً ہاتھ کی حرکت کا مفتاح کی حرکت پر مقدم ہونا، اور محتاج کی تحصیل میں مستقل نہ ہو تو محتاج الیہ محتاج پر بطریق تقدم طبعی مقدم ہوگا، جیسے "واحد" کا اثنین پر مقدم ہونا، اور تصور کا تصدیق پر تقدم، طبعی ہے جیسا کہ شارح نے اس کو بیان فرمایا ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ اس نوع یعنی تصورات کو دوسری نوع یعنی تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل ہے تو وضع میں بہتر تھا کہ پہلے سے متعلق مباحث دوسرے سے متعلق مباحث پر مقدم ہوں۔

علتِ تامہ مؤثرہ کا مفہوم

تشریح: شارح نے تقدم طبعی کی تعریف میں آخری قید "لا یکون علۃً لہ" ذکر کی جس کا مطلب یہ

ہے کہ مقدم موخر کی علت نہ ہو۔ سید السند نے اس کی مزید وضاحت فرمائی ہے چنانچہ فرماتے ہیں یہاں شارح نے مطلق بول کر مجازاً مقید مراد لیا ہے یعنی "علت" سے "علت مؤثرہ" مراد ہے، ان کا مقصد یہ ہے کہ مقدم مؤخر کی علت مؤثرہ نہ ہو جو مؤخر کے حصول کے لیے تنہا کافی ہوتی ہے دوسری شی کے انضمام کی ضرورت نہیں ہوتی مطلق علت کی نفی مقصود نہیں کیوں کہ تقدم دو طرح کا ہوتا ہے: "تقدم علّی"، "تقدم طبعی"۔

(۱) تقدم علّی: مقدم اور محتاج الیہ مؤخر کے حصول کے لیے علت مستقلہ ہو یعنی ایسی علت ہو کہ اس کے حصول کے لیے تنہا کافی ہو دوسری شی کی حاجت نہ پڑے جسے ید کی حرکت کا مفتاح کی حرکت پر مقدم ہونا۔ یہاں تقدم علی ہے اس واسطے کہ "ید" کی حرکت "مفتاح" کی حرکت پر مقدم اور اس کا محتاج الیہ ہے اور مفتاح کی حرکت کے لیے تنہا ہاتھ کی حرکت کافی ہے کسی اور شئ کے ضم کی ضرورت نہیں ہے۔

(۲) تقدم طبعی: مقدم مؤخر کے حصول کی علت غیر مستقلہ ہو یعنی ایسی علت ہو کہ تنہا اس کے حصول کے لیے کافی نہ ہو بلکہ دوسری شئ کی بھی حاجت ہو جیسے ایک کا دو پر مقدم ہونا کہ دو، ایک کے ساتھ دیگر ایک کے ملائے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا، اور ظاہر ہے تقدم کی ان دونوں صورتوں میں مقدم موخر کے لیے علت ہے۔ لہٰذا تقدم طبعی کی تعریف میں مطلق علت کی نفی نہیں ہو سکتی ورنہ خود تقدم طبعی کی بھی نفی ہو جائے گی، ہاں! تقدم علّی کو خارج کرنے کے لیے "علت تامہ مؤثرہ" کی نفی کی جا سکتی ہے لہٰذا علت کو تامہ یا مؤثرہ کی قید سے مقید کرنا ضروری ہے۔ وھو المطلوب۔

بہر حال جب یہ ثابت ہے کہ نوع تصور، نوع تصدیق پر طبعاً مقدم ہے تو نوع اول سے متعلق مباحث کو نوع ثانی سے متعلق مباحث پر مقدم ذکر کیا، تاکہ وضع طبع کے مطابق رہے۔

نوٹ: شاید سید السند کے پیش نظر قطبی کا جو نسخہ تھا اس میں "علت" کا لفظ مطلق مذکور تھا اس لیے اس وضاحت کی ضرورت سمجھی، جب کہ موجودہ نسخہ میں "علت تامہ" مذکور ہے ایسی صورت میں اس وضاحت کی ضرورت نہیں رہ جاتی۔

قطبی: اِحْدٰهُمَا اَنَّ اسْتِدْعَاءَ التَّصْدِيْقِ.

میر قطبی: كَمَا اَنَّ التَّصْدِيْقَ لَا يَسْتَدْعِیْ تَصوُّرَ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ بِكُنْهِ حَقِيْقَتِهٖ بَلْ يَسْتَدْعِیْ تَصَوُّرَهٗ بِوَجْهٍ مَّا سَوَاءٌ كَانَ بِكُنْهِ حَقِيْقَتِهٖ اَوْ بِاَمْرٍ صَادِقٍ عَلَيْهِ كَذٰلِكَ لَا يَسْتَدْعِیْ تَصَوُّرَ الْمَحْكُوْمِ بِهٖ بِكُنْهِ الْحَقِيْقَةِ بَلْ يَسْتَدْعِیْ تَصَوُّرَهٗ مُطْلَقًا اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ بِكُنْهِهٖ اَوْ بِوَجْهٍ آخَرَ

كَذَالِكَ لَا يَسْتَدْعِیْ تَصَوُّرَ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ اِلَّا بِوَجْهٍ مَّا سَوَاءٌ كَانَ بِكُنْهِهَا اَوْ لَا وَذَالِكَ لِاَنَّا نَحْكُمُ اَحْكَامًا يَقِيْنِيَّةً نَظَرِيَّةً اَوْ بَدِيْهِيَّةً كَمَا مَثَّلَ وَنَنْسِبُ الْاَشْيَاءَ اِلٰى اُخْرٰى وَلَا نَعْرِفُ كُنْهَ حَقَائِقِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهَا وَلَا الْمَحْكُوْمِ بِهَا وَلَا النِّسْبَةِ الَّتِی بَيْنَهُمَا عَلٰى مَا لَا يَخْفٰى.

ترجمہ: جس طرح تصدیق محکوم علیہ کے تصور بالکنہ کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ تصور بوجہ ما کافی ہوتا ہے خواہ وہ بالکنہ کے ضمن میں ہو یا کسی امر مساوی کے ضمن میں ہو۔ یوں ہی تصدیق محکوم بہ ”کے تصور بالکنہ کا بھی مقتضی نہیں ہوتا بلکہ مطلق تصور کا تقاضا کرتا ہے چاہے وہ تصور بالکنہ ہو یا بوجہ ما ہو، یوں ہی تصدیق نسبت حکمیہ کے تصور بالکنہ کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ بوجہ ما کافی ہے، خواہ تصور بالکنہ کے ضمن میں ہو یا نہ ہو کیوں کہ بہت سی چیزوں پر ہم حکم یقینی نظری، یا حکم یقینی بدیہی لگاتے ہیں اور بعض اشیا کو دوسری اشیا کی طرف منسوب کرتے ہیں حالاں کہ محکوم علیہ، محکوم بہ اور ان کے درمیانی نسبت کی حقیقت سے یکسر نا آشنا ہوتے ہیں اس بنیاد پر جو پوشیدہ نہیں ہے۔

تصدیق میں طرفین کی حقیقت کا تصور ضروری نہیں

تشریح: ماتن نے تصور کی تصدیق پر طبعاً مقدم ہونے پر دلیل دیتے ہوئے فرمایا: لان کل تصدیق لا بد له من تصور المحکوم علیه۔ شارح نے اس پر فرمایا اس کلام میں دو فائدے پوشیدہ ہیں۔ پہلا یہ ہے کہ تصدیق، محکوم علیہ کی حقیقت کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ اس کے تصور بوجہ ما کا تقاضا کرتا ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں شارح کی مراد کو اور واضح کرنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: بیشک تصدیق محکوم علیہ کے تصور بالکنہ کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ اس کے تصور بوجہ ما کا مقتضی ہوتا ہے وہ بھی عام ہے چاہے تصور بالکنہ کے ضمن میں ہو یا کسی امر مساوی کے ضمن میں ہو۔ یوں ہی تصدیق، محکوم بہ کے بھی تصور بالکنہ کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ اس کا بھی تصور بوجہ ما کافی ہوتا ہے چاہے وہ تصور بالکنہ کی صورت میں ہو یا اور کسی طرح سے حاصل ہو۔ اسی طرح تصدیق نسبت حکمیہ کے تصور بالکنہ، کا بھی تقاضا نہیں کرتا بلکہ بوجہ ما کافی ہوتا ہے خواہ وہ تصور بالکنہ کے ضمن میں ہو یا اور کسی طرح حاصل ہو حاصل کلام یہ کہ تصدیق کا تصور بالکنہ، کا مقتضی نہ ہونا محکوم علیہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ محکوم علیہ محکوم بہ نسبت حکمیہ تینوں کے تصور بالکنہ کا مقتضی نہیں ہوتا تینوں کا تصور بوجہ ما کافی ہے خواہ وہ تصور بالکنہ کے ضمن میں ہو یا کسی اور طریقے سے حاصل ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ ہم بہت سی اشیا پر حکم یقینی بدیہی، یا حکم یقینی نظری لگاتے ہیں اور حکم لگاتے وقت محکوم علیہ، محکوم بہ، اور ان کی درمیانی نسبت کی حقیقت سے ہم یکسر نا آشنا ہوتے ہیں۔ اگر تصدیق ان

تینوں کے تصور بالکنہ کا طالب ہوتا تو جو شخص ان میں سے کسی ایک کی حقیقت سے بھی ناواقف ہوتا اس کے لیے حکم لگانا محال ہوتا۔

قطبی: وَاِنْ لَا

میر قطبی: اَیْ وَاِنْ لَمْ يُعْنَ بِالْاَوَّلِ النِّسْبَةَ الْحُكْمِيَّةُ وَ بِالثَّانِى اِيْقَاعُ النِّسْبَةِ وَاِنْتِزَاعُها فَاِمَّا اَنْ يُرِيْدَ بِالْحُكْمِ فِى الْمَوْضِعِيْنِ النِّسْبَةَ الْحُكْمِيَّةَ فَيَلْزَمُ اَنْ لَا يَكُوْنَ لِقَوْلِهٖ لِاِمْتِنَاعِ الْحُكْمِ مِمَّنْ جَهِلَ مَعْنًى وَ ذَالِكَ لِاَنَّ قَوْلَهٗ وَالْحُكْمُ اِنْ كَانَ مَعْطُوْفًا عَلٰى قَوْلِهِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ كَانَ الْمَعْنٰى وَلَا بُدَّ فِى التَّصْدِيْقِ مِنْ تَصَوُّرِ الْحُكْمِ اَىِ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ لِاِمْتِنَاعِ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ فِى الْوَاقِعِ بِدُوْنِ تَصَوُّرِهَا وَهٰذَا الْمَعْنٰى بَاطِلٌ وَاِنْ كَانَ مَعْطُوْفًا عَلٰى تَصَوُّرِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ كَانَ الْمَعْنٰى وَلَا بُدَّ فِى التَّصْدِيْقِ مِنَ الْحُكْمِ اَىِ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ لِاِمْتِنَاعِ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ فِى الْوَاقِعِ بِدُوْنِ تَصَوُّرِ الْحُكْمِيَّةِ وَهٰذَا اَظْهَرُ فَسَادًا وَاِمَّا اَنْ يُرِيْدَ بِالْحُكْمِ فِى الْمَوْضِعَيْنِ اِيْقَاعَ النِّسْبَةِ وَانْتِزَاعَهَا فَيَكُوْنَ الْمَعْنٰى وَلَا بُدَّ فِى التَّصْدِيْقِ مِنْ تَصَوُّرِ الْاِيْقَاعِ وَالْاِنْتِزَاعِ لِاِمْتِنَاعِ الْاِيْقَاعِ وَالْاِنْتِزَاعِ بِدُوْنَ تَصَوُّرِهِمَا وَعَلٰى يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ التَّصْدِيْقُ مُتَوَقِّفًا عَلٰى تَصَوُّرِ الْاِيْقَاعِ وَالْاِنْتِزَاعِ وَهُوَ بَاطِلٌ كَمَا حَقَّقَهٗ فَاِنْ قُلْتَ هُنَاكَ وَجْهٌ رَابِعٌ وَهُوَ اَنْ يُرَادَ بِالْاَوَّلِ الْاِيْقَاعُ وَبِالثَّانِى النِّسْبَةُ الْحُكْمِيَّةُ قُلْتُ فَيَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ الْمَعْنٰى وَلَا بُدَّ فِى التَّصْدِيْقِ مِنْ تَصَوُّرِ الْاِيْقَاعِ لِاِمْتِنَاعِ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ مِمَّنْ جَهِلَ الْاِيْقَاعَ وَهُوَ بَاطِلٌ قَطْعًا مَعَ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ وَهُوَ اَنَّ الْحُكْمَ يُطْلَقُ عَلٰى النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ وَعَلٰى اِيْقَاعِهَا وَانْتِزَاعِهَا حَاصِلٌ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ اَيْضًا.

ترجمہ: یعنی اگر پہلے سے نسبت حکمیہ اور دوسرے سے ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت مراد نہ ہو تو یا

دونوں مقامات پر "حکم" سے نسبت حکمیہ مراد ہوگی تو مصنف کے قول "لا متناع الحکم ممن جھل" کا کوئی صحیح معنی نہیں رہ جائے گا کیوں کہ "حکم" اگر "محکوم علیه" پر معطوف ہو تو معنی ہوگا تصدیق میں نسبت حکمیہ کا تصور ضروری ہے کیوں کہ نسبت حکمیہ کے تصور کے بغیر اس کا تحقق ممتنع ہے اور یہ معنی باطل ہے، اور "حکم" کو "تصور المحکوم علیه" پر معطوف قرار دیا جائے تو معنی ہوگا تصدیق میں حکم یعنی نسبت ضروری ہے کیوں کہ نسبت حکمیہ کا خارج میں تحقق اس کے تصور کے بغیر ممتنع ہے، یہ معنی اور زیادہ ظاہر الفساد ہے۔ اور اگر دونوں مقامات پر حکم سے ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت مراد ہو تو معنی یہ ہوگا کہ تصدیق میں ایقاع نسبت کا تصور ضروری ہے کیونکہ ایقاع نسبت یا انتزاع نسبت، ان کے تصور کے بغیر ناممکن ہے، اس تقریر پر تصدیق کا ایقاع اور انتزاع کے تصور پر موقوف ہونا لازم آئے گا، وہ بھی باطل ہے جیسا کہ شارح نے اس کی تحقیق فرمائی ہے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ یہاں ایک چوتھی صورت ہو سکتی ہے وہ یہ کہ پہلے سے ایقاع نسبت مراد لیا جائے اور دوسرے سے نسبت حکمیہ تو میں عرض کروں گا کہ اس صورت میں (کلام مصنف) کا معنی یہ ہوگا کہ تصدیق میں ایقاع نسبت کا تصور ضروری ہے کیوں کہ جو شخص اس سے ناواقف ہو اس کی طرف سے نسبت حکمیہ کا تحقق محال ہے۔ اور یہ معنی بھی باطل ہے، ہاں! مقصود اس صورت میں بھی حاصل ہو جائے گا وہ یہ کہ حکم کا اطلاق نسبت حکمیہ، اور ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت دونوں پر ہوتا ہے۔

حکم کے دو معانی

تشریح: متن کی عبارت: "لا بد فيه من تصور المحكوم عليه اما بذاته او بامر صادق عليه و تصور المحكوم به كذلك والحكم لامتناع الحكم ممن جهل احد هذه الامور" میں لفظ حکم دو جگہ آیا ہے پہلی جگہ حکم سے نسبت حکمیہ مراد ہے اور دوسری جگہ ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت مراد ہے، بصورت دیگر کئی خرابیاں لازم آتی ہیں۔ سید السند نے اس طویل حاشیہ میں ان خرابیوں کو اجاگر کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں اگر اول الذکر سے نسبت حکمیہ اور آخر الذکر سے ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت مراد نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) دونوں مقام پر حکم سے نسبت حکمیہ مراد ہو (۲) دونوں جگہ حکم سے ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت مراد ہو۔

پہلی صورت میں مصنف کے ارشاد (لامتناع الحکم ممن جھل) کا کوئی صحیح معنی نہیں رہ جائے گا کیونکہ اس صورت میں حکم کا عطف "محکوم علیہ" پر ہوگا یا تصور محکوم علیہ پر ہوگا، محکوم علیہ پر معطوف قرار دیا جائے تو ماتن کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ تصدیق میں نسبت حکمیہ کا تصور ضروری ہے کیوں کہ اس کے تصور کے بغیر واقع میں نسبت حکمیہ کا تحقق محال ہے یہ معنی صریح البطلان ہے کیونکہ واقع میں نسبت حکمیہ کا تحقق اس کے تصور پر موقوف نہیں ہوتا، کبھی کبھی نسبت حکمیہ واقع میں ثابت ہوتی ہے مگر ہمیں اس کا تصور نہیں ہوتا۔ اور تصور پر معطوف

قرار دیا جائے تو اس کا معنی ہوگا تصدیق میں محکوم علیہ، محکوم بہ کا تصور اور نفس نسبت حکمیہ کا تحقق ضروری ہے کیوں کہ اس شخص سے نسبت حکمیہ کا واقع میں تحقق محال ہے جسے اس کا علم و تصور نہ ہو، اس معنیٰ کا فساد پہلے سے زیادہ ظاہر و عیاں ہے کیوں کہ اس صورت میں دلیل دعوی پر منطبق نہیں اس طرح کہ دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نسبت حکمیہ کے وجود کے لیے اس کا علم و تصور ضروری ہے، اس کے بغیر اس کا وجود محال ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نسبت حکمیہ کا مطلق وجود و تحقق اس کے تصور پر موقوف ہے، جب کہ دعویٰ یہ ہے کہ تصدیق کے اندر نسبت حکمیہ کا تحقق ضروری ہے۔ پس دعویٰ کچھ اور ہے اور دلیل سے کچھ اور ثابت ہوتا ہے لہٰذا دلیل و دعویٰ میں مطابقت نہ رہی۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں مقامات پر ''حکم'' سے ایقاع نسبت یا انتزاع نسبت مراد ہو اس صورت میں بھی ''حکم'' کا عطف محکوم علیہ پر ہوگا تو مصنف کے کلام کا یہ معنی ہوگا تصدیق میں ایقاع اور انتزاع کا تصور ضروری ہے کیوں کہ ایقاع اور انتزاع کا واقع میں تحقق ان دونوں کے تصور کے بغیر محال ہے، اس صورت میں تصدیق کا ایقاع اور انتزاع کے تصور پر موقوف ہونا لازم آتا ہے یہ بھی باطل ہے کیوں کہ جب اس چیز کا ادراک ہوجائے کہ یہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے، تو تصدیق حاصل ہوجاتی ہے اس چیز کا حصول مفہوم ایقاع و انتزاع کے تصور پر موقوف نہیں ہوتا۔

اعتراض: یہاں ایک چوتھی صورت بھی ہوسکتی ہے وہ یہ کہ اول سے ایقاع نسبت یا انتزاع نسبت اور ثانی سے نسبت حکمیہ مراد ہو۔

جواب: اس صورت میں بھی ماتن کے قول کا معنی فاسد ہوجائے گا اس لیے کہ اس صورت میں اس کلام کا معنی ہوگا تصدیق میں ایقاع کا تصور ضروری ہے کیوں کہ اس شخص کے لیے نسبت حکمیہ کا حصول محال ہے جس کو ایقاع و انتزاع کا تصور نہ ہو یہ معنی بھی قطعی طور پر باطل ہے کیوں کہ اس تقدیر پر دو چیزیں لازم آتی ہیں ایک یہ کہ تصدیق میں ایقاع کا تصور ضروری ہے، دوسری یہ کہ ایقاع کے تصور کے بغیر نسبت حکمیہ کا وجود نہیں ہوسکتا اور یہ دونوں لوازم باطل ہیں (فالملزوم كذلك) اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا اول الذکر سے ایقاع نسبت اور آخر الذکر سے نسبت حکمیہ مراد لینا بھی باطل، ہاں! اس معنی پر محمول کرنے سے شارح کا مقصد حاصل ہوجاتا ہے وہ یہ کہ لفظ ''حکم'' مشترک ہے ایقاع نسبت اور نسبت حکمیہ کے درمیان۔ حاصل کلام یہ کہ دونوں جگہ حکم کے معنی مراد کے سلسلے میں احتمال عقلی چار ہیں: (۱) اول سے نسبت حکمیہ اور ثانی سے ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت مراد ہے (۲) دونوں جگہ حکم سے نسبت حکمیہ مراد ہے۔ (۳) دونوں جگہ ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت مراد ہے (۴) اول سے ایقاع نسبت یا انتزاع نسبت اور ثانی سے نسبت حکمیہ مراد ہے۔ آخر الذکر تینوں باطل ہیں تو اول حق و ثابت ہے۔

قطبی: قَالَ الْإِمَامُ فِی الْمُلَخَّصِ.

میر قطبی: اَلْمَقْصُوْدُ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ اِيْرَادُ اعْتِرَاضٍ عَلٰى مَا تَقَدَّمَ مِنْ قَوْلِهٖ "فَنَقُوْلُ قَوْلُهٗ لِاَنَّ كُلَّ تَصْدِيْقٍ لَا بُدَّ فِيْهِ" اِلَخْ وَدَفْعُ ذَالِكَ الْاِعْتِرَاضِ اَمَّا تَقْرِيْرُ الْاِعْتِرَاضِ فَهُوَ اَنْ يُقَالَ اِنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ يَقُلْ لِاَنَّ كُلَّ تَصْدِيْقٍ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَصَوُّرِ الْحُكْمِ حَتّٰى يَصِحَّ ح مَا فَرَّعْتَهٗ عَلَيْهِ مِنْ اَنَّ الْحُكْمَ لَوْ اُرِيْدَ بِهٖ اِيْقَاعُ النِّسْبَةِ لَكَانَ تَصَوُّرُ الْاِيْقَاعِ دَاخِلًا فِيْ مَا هِيَةِ التَّصْدِيْقِ وَلَزَادَ اَجْزَائُهٗ عَلٰى اَرْبَعَةٍ بَلْ قَالَ لِاَنَّ كُلَّ تَصْدِيْقٍ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَالْمَحْكُوْمِ بِهٖ وَالْحُكْمِ وَ هٰذِهٖ الْعِبَارَةُ تَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا اَنْ يُجْعَلَ قَوْلُهٗ وَالْحُكْمُ مَعْطُوْفٌ عَلَى الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى وَلَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَصَوُّرِ الْحُكْمِ وَح يَتِمُّ مَا ذَكَرْتَهٗ وَالثَّانِیْ اَنْ يُجْعَلَ قَوْلُهٗ وَالْحُكْمُ مَعْطُوْفًا عَلٰى تَصَوُّرِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى وَلَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ نَفْسِ الْحُكْمِ فَلَوْ جُعِلَ الْحُكْمُ بِمَعْنَى الْاِيْقَاعِ وَالْاِنْتِزَاعِ لَمْ يَلْزَمْ مَحْذُوْرٌ اَصْلًا بَلْ كَانَ الْحُكْمُ نَفْسُهٗ جُزْءًا مِنَ التَّصْدِيْقِ لَا تَصَوُّرُهٗ. نَعَمْ مَا ذَكَرْتَهٗ يَتِمُّ فِيْ عِبَارَةِ الْمُلَخَّصِ حَيْثُ صَرَّحَ فِيْهَا لِاَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي التَّصْدِيْقِ تَصَوُّرُ الْحُكْمِ فَلَوْ كَانَ بِمَعْنَى الْاِيْقَاعِ لَزَادَ اَجْزَاءُ التَّصْدِيْقِ عَلٰى اَرْبَعَةٍ.

ترجمہ: اس کلام سے مقصود مصنف کے ارشاد: لِاَنَّ كُلَّ تَصْدِيْقٍ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَبِهٖ وَالْحُكْمُ كَذٰلِكَ، پر ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کرنا ہے، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مصنف نے "لان کل تصدیق لا بد فیه من تصور الحکم" نہیں فرمایا حتی کہ آپ کی تفریع یعنی حکم سے اگر ایقاع مراد لیا جائے تو ایقاع تصدیق کی ماہیت میں داخل ہو جائے گا۔ اور تصدیق کے اجزا چار سے زیادہ ہو جائیں گے، درست ہو، بلکہ انہوں نے فرمایا "لان کل تصدیق لا بد فیه من تصور المحکوم علیه و به

و الحکم" اور اس عبارت میں دو احتمال ہیں ۔(۱) حکم، محکوم علیہ پر معطوف ہے ۔اس صورت میں مصنف کی عبارت کا معنیٰ ہوتا ہے تصدیق میں حکم کا تصور ضروری ہے۔اس صورت میں آپ کا کلام تمام ہوگا، تصدیق کے اجزا کا چار سے زائد ہونا لازم آئے گا۔(۲) حکم "تصور محکوم علیہ" پر معطوف ہو۔اس صورت میں مصنف کی عبارت کا معنی ہوگا تصدیق میں نفس حکم ضروری ہے۔اس تقدیر پر حکم کو ایقاع اور انتزاع کے معنی میں لیں تو کوئی محذور لازم نہیں آئے گا۔بلکہ حکم خود تصدیق کا جز ہوگا "تصور حکم" اس کا جز نہیں ہوگا، ہاں !آپ کی تفریع ملخص کی عبارت میں تام ہو سکتی ہے کیوں کہ اس میں انہوں نے تصریح فرمائی ہے کہ تصدیق میں "تصور حکم" معتبر ہے۔اب اگر حکم سے ایقاع مراد لیتے ہیں تو تصدیق کے اجزا چار سے بڑھ جائیں گے۔

شارح کی عبارت پر ایک اعتراض

تشریح: شارح نے فرمایا اگر دونوں جگہ "حکم" سے ایقاع نسبت مراد لیا جائے تو ایک تصدیق کے اندر چار سے زیادہ اجزا ہونا لازم آئے گا، اور اس کی تائید میں ملخص کی عبارت پیش کی جس میں امام رازی نے فرمایا ایک تصدیق کے اندر تین تصورات ضروری ہیں ۔سید السند فرماتے ہیں شارح نے ملخص کی عبارت بظاہر اپنے جواب کی تائید میں ذکر کی ہے لیکن درحقیقت اس سے اپنے جواب پر وارد ہونے والا ایک اعتراض پیش کرنا اور اس کا جواب دینا مقصود ہے۔وہ اعتراض اور اس کا جواب درج ذیل ہے۔

اعتراض: شارح کا یہ کہنا کہ حکم سے دونوں جگہ ایقاع یا انتزاع مراد لیں تو تصدیق کے اجزا چار سے زائد ہو جائیں گے، یہ درست نہیں کیوں کہ مصنف اگر فرماتے: لان کل تصدیق لا بد فیه من تصور الحکم اور حکم سے ایقاع نسبت کا ارادہ کیا جاتا تو ایقاع کا تصور، تصدیق کی حقیقت میں داخل ہو جاتا اور حکم تو پہلے سے ہی داخل ہے لہٰذا تصدیق کے اجزا چار سے زائد ہو جاتے، لیکن انھوں نے یہ نہ فرما کر یہ فرمایا: لان کل تصدیق لا بد فیه من تصور المحکوم علیه و به و الحکم، اور اس عبارت میں دو احتمال ہیں ۔(۱) حکم "محکوم علیہ" پر معطوف ہے (۲) تصور محکوم علیہ پر معطوف ہے۔پہلی صورت میں مصنف کی عبارت کا مفہوم ہوتا ہے: تصدیق میں حکم کا تصور ضروری ہے اور آپ کا کہنا درست ہوگا کہ تصدیق کے اندر چار سے زائد اجزا کا ہونا لازم آتا اور دوسری صورت میں عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ: تصدیق کے اندر نفس حکم ضروری ہے۔اب اگر حکم بمعنی ایقاع نسبت لیا جائے تو اجزائے تصدیق کا چار سے زائد ہونا لازم نہیں آتا۔کیوں کہ جزو تصدیق اس صورت میں تصور حکم نہیں نفس حکم ہے۔ ہاں آپ کا فرمان: "حکم بمعنی ایقاع نسبت لینے سے اجزائے تصدیق کا چار سے زائد ہونا لازم آئے گا" ملخص کی عبارت میں درست ہوگا کیوں کہ اس میں صراحت فرمائی ہے کہ تصدیق میں "تصور حکم" معتبر ہے۔اب اگر حکم بمعنی ایقاع ہو

توتصدیق کے اجزاچار سے زائد ہوجائیں گے۔ وہ یہ ہیں (۱) موضوع کا تصور (۲) محمول کا تصور (۳) نسبت حکمیہ کا تصور (۴) حکم یعنی ایقاع نسبت یا انتزاع نسبت (۵) ایقاع اور انتزاع کا تصور۔

تنبیہ: اعتراض ”اماتقریر الاعتراض“ سے ”لزاداجزاء التصدیق علی اربعة“ تک کی عبارت میں بیان کیا ہے اور اس کا جواب ”اما تقریر الدفع“ سے ”علی التصدیق طبعاً“ تک کی عبارت میں تحریر فرمایا جو آئندہ عبارت میں آرہا ہے۔ اس اعتراض اور جواب کے درمیان ایک ضمنی اعتراض اور اس کا جواب تحریر فرمایا ہے جو درج ذیل ہے:

لَا يُقَالُ لَعَلَّ الْإِمَامَ جَعَلَ الْحُكْمَ بِمَعْنٰى الْإِيْقَاعِ اِدْرَاكًا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْاَوَائِلِ وَسَمَّاهُ تَصَوُّرًا فَادَّعٰى اِنَّ كُلَّ تَصْدِيْقٍ لَابُدَّ فِيْهِ مِنْ ثَلٰثِ تَصَوُّرَاتٍ تَصَوُّرِالْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَبِهٖ وَالتَّصَوُّرِ الَّذِىْ هُوَ الْحُكْمُ وَح فَلَا يَتِمُّ مَا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ فِىْ عِبَارَةِ الْمُلَخَّصِ اَيْضاً لِاَنَّا نَقُوْلُ مَذْهَبُ الْاِمَامِ اَنَّ الْاِيْقَاعَ فِعْلٌ لَا اِدْرَاكٌ فَعَلٰى هٰذا وَجَبَ اَنْ يُرِيْدَ بِالْحُكْمِ فِىْ تِلْكَ الْعِبَارَةِ النِّسْبَةَ الْحُكْمِيَّةَ لَا الْاِيْقَاعَ وَالْاِنْتِزَاعَ وِالَّا لَزَادَ اَجْزَاءُ التَّصْدِيْقِ عِنْدَهٗ عَلٰى اَرْبَعَةٍ.

ترجمہ: نیز یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ شاید امام رازی کے نزدیک حکم بمعنی ایقاع ادراک ہو جیسا کہ متقدمین کا مذہب ہے اور اس کو تصور کا نام دیا ہو۔ اب اگر یہ دعوی کیا جائے کہ ہر تصدیق میں ”محکوم علیہ“ کا تصور اور وہ تصور جو عین حکم ہے ضروری ہے تو اس صورت میں وہ کلام تام نہیں ہو گا جس کو شارح نے ملخص کی عبارت کے حوالے سے ذکر کیا، کیوں کہ ہم کہیں گے امام رازی کا مذہب یہ ہے کہ ایقاع، فعل ہے نہ کہ ادراک، اس تقدیر پر ضروری ہے کہ اس عبارت میں حکم سے نسبت حکمیہ کا قصد کیا جائے نہ کہ ایقاع اور انتزاع کا ورنہ تصدیق کے اجزا امام کے نزدیک چار سے زائد ہوجائیں گے۔

گذشتہ اعتراض پر ایک سوال اور اس کا جواب

تشریح: سوال: امام رازی کی عبارت میں حکم کو ایقاع یا انتزاع کے معنٰی میں لیا جائے تب بھی چار سے زائد اجزا ہونا لازم نہیں آتا ہے کیوں کہ اس صورت میں جو جز زائد ہو رہا ہے وہ ہے ایقاع کا تصور اور ایقاع کا تصور اسی وقت

ہو گا جب حکم فعل ہو، لیکن یہاں ایسا نہیں ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ امام حکم بمعنی ایقاع کو ادراک یعنی انفعال مانتے ہوں اسی کو تصور کہا ہو جیسا کہ متقدمین کا مذہب ہے پھر یہ دعوی کیا ہو کہ ہر تصدیق کے لیے تین تصور ضروری ہیں (۱) محکوم علیہ کا تصور (۲) محکوم بہ کا تصور (۳) اور وہ تصور جو عین حکم ہے یعنی ایقاع اور انتزاع، لہٰذا ملخص کی عبارت میں حکم بمعنٰی ایقاع لیا جائے تو بھی تصدیق کے اجزا کا چار سے زائد ہونا لازم نہیں آتا۔

جواب: امام رازی کا مذہب یہ ہے کہ ایقاع فعل ہے انفعال نہیں جب کہ تصور، انفعال ہے لہٰذا امام ہر گز حکم بمعنی ایقاع کو ادراک و تصور کا نام نہیں دے سکتے اور جب ایسا ہے تو ملخص کی مذکورہ عبارت میں حکم کو ایقاع یا انتزاع کے معنی میں لیا جائے تو یقینا ایک تصدیق کے اندر چار سے زائد اجزا ہونا لازم آتا ہے وہ یہ ہیں (۱) موضوع کا تصور (۲) محمول کا تصور (۳) نسبت حکمیہ کا تصور (۴) حکم یعنی ایقاع یا انتزاع (۵) ایقاع اور انتزاع کا تصور، اس لیے ضروری ہے کہ ملخص کی عبارت میں حکم سے نسبت حکمیہ مراد لی جائے۔

جواب الجواب: سید السند نے اعتراض کا جواب دیتے ہوے یہاں فرمایا کہ امام کا مذہب یہ ہے کہ ''ایقاع'' فعل ہے انفعال نہیں اور سابق میں جو کلام فرمایا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ''ایقاع'' انفعال ہے، اس طرح کہ سابق میں فرمایا امام رازی کے مذہب کے مطابق علم کی تقسیم کرنا چاہیں تو یوں کہیں کہ ''علم یا چار امور کا ادراک ہو گا تو تصدیق ہے'' اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز تصدیق کا جز ہے وہ ادراک ہے اور ایقاع بھی ان کے نزدیک ایک جز ہے، تو وہ بھی ادراک ہو گا لہٰذا محشی کی عبارت ''لانانقول مذهب الاما م ان الايقاع فعل لاادراك''۔ اور ''العلم اما ان يكون ادراكا لامور اربعة'' میں کھلا ہوا تضاد ہے، تحقیق یہ ہے کہ اس بارے میں امام رازی کا مذہب واضح نہیں ہے ان کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایقاع ادراک ہے اور بعض عبارات سے پتہ چلتا ہے کہ فعل ہے لہٰذا کسی کو جزم کے ساتھ امام کا مذہب قرار دینا درست نہیں۔ (ملا حامد)

اَمَّا تَقْرِيْرُ الدَّفْعِ فَاَنْ يُّقَالَ لَا يَصِحُّ اَنْ يَكُوْنَ قَوْلُهٗ وَالْحُكْمُ مَعْطُوْفًا عَلٰى تَصَوُّرِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَاِلَّا لَوَجَبَ اَنْ يَّقُوْلَ لِامْتِنَاعِ الْحُكْمِ مِمَّنْ جَهِلَ اَحَدَ هٰذَيْنِ الْاَمْرَيْنِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَبِهٖ وَلَوْحُمِلَ الْاُمُوْرُ عَلٰى مَعْنَى الْاَمْرَيْنِ كَمَا فِيْ تَعْرِيْفَاتِ هٰذَا الْفَنِّ لَظَهَرَ الْفَسَادُمِنْ وَجْهٍ اٰخَرَ وَهُوَعَدَمُ انْطِبَاقِ الدَّلِيْلِ عَلَى الْمُدَّعٰى لِاَنَّ الدَّلِيْلَ لَايُثْبِتُ اِلَّا اَمْرَيْنِ وَالْمُدَّعٰى مُرَكَّبٌ مِنْ ثَلٰثَةِ اُمُوْرٍ وَاَيْضاً يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ

(ذِكْرُالْحُكْمِ فِي الْمُدَّعىٰ لَغْواً لَا مَدْخَلَ لَه فِيْمَاهُوَ الْمَقْصُوْدُ هٰهُنَا مِنْ تَقَدُّمِ التَّصَوُّرِ عَلَىٰ التَّصْدِيْقِ طَبْعاً .)

ترجمہ: اور دفاع کی تقریر یہ ہے کہ مصنف کا قول "والحکم" "تصور "محکوم علیہ" پر معطوف نہیں ہوسکتا ہے ورنہ ضروری تھا کہ مصنف یہ کہتے: لامتناع الحکم ممن جھل عن ھذین الامرین المحکوم علیہ و بہ اور اگر امور کو "امرین" کے معنی پر محمول کیا جائے جیسا کہ اس فن کی تعریفات میں ہوتا ہے تو فساد ایک دوسرے طریقے سے ظاہر ہوگا وہ یہ کہ دلیل دعوی پر منطبق نہیں ہوگی کیوں کہ دلیل صرف "امرین" کو ثابت کرتی ہے جب کہ دعوی تین چیزوں سے مرکب ہے نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ دعوی میں حکم کا ذکر لغو ہو، مقصود یعنی تصور کے تصدیق پر طبعاً مقدم ہونے میں اس کا کوئی دخل نہ ہو۔

شارح کی عبارت پر وارد مذکورہ اعتراض کا جواب

(واما تقریر الدفع.................علی التصدیق طبعا)

تشریح: حکم "تصور المحکوم علیہ" پر معطوف نہیں ہوسکتا کیوں کہ اگر حکم تصور محکوم علیہ پر معطوف ہوتا تو مصنف "لامتناع الحکم ممن جھل عن ھذین الامرین" فرماتے کیوں کہ جہل کا تعلق اسی چیز سے ہوتا ہے جس کا تصور ہو اور حکم کو تصور پر معطوف قرار دیا جائے تو تصور کا تعلق صرف محکوم علیہ اور بہ سے ہوگا حکم سے نہیں ہوگا تو جہل کا تعلق بھی اس سے نہیں ہوسکتا حالانکہ مصنف نے جہل کو "امور" سے متعلق قرار دیا ہے، تو ثابت ہوا کہ حکم کا عطف محکوم علیہ پر ہے نہ کہ تصور پر لہٰذا ہمارا اعتراض ثابت ہے کہ حکم بمعنی ایقاع کا تصور تصدیق کے اندر معتبر ہو تو تصدیق کے اجزا کا چار سے زائد ہونا لازم آتا ہے، اور اگر امور کو "امرین" کے معنی میں لیا جائے تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ ایک یہ کہ دلیل دعوی پر منطبق نہیں ہوگی بایں طور کہ دلیل سے صرف یہ ثابت ہوگا کہ تصدیق میں دو امر ضروری ہیں محکوم علیہ کا تصور اور محکوم بہ کا تصور کیوں کہ اس صورت میں امتناع حکم کی بنیاد صرف انھیں دو کے جہل پر ہے حکم سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ جب کہ دعویٰ میں یہ تھا کہ تصدیق میں تین چیزیں ضروری ہیں محکوم علیہ کا تصور، محکوم بہ کا تصو اور حکم کا تصور، دوسری یہ کہ اس صورت میں دعوی میں مذکور حکم کا لغو اور بے کار ہونا لازم آئے گا اس طرح کہ یہاں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ تصور تصدیق پر طبعاً مقدم اس لیے ہوتا ہے کہ وہ تصدیق کا جز ہوتا ہے اور حکم تصور ہے ہی نہیں تو یہاں اس کا ذکر بھی بے فائدہ اور لغو ہوگا، کیوں کہ مقصود میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے پس امور کو امرین کے معنی میں لے کر بھی حکم کو تصور پر معطوف قرار دینا درست نہیں۔

قطبی : لَا شُغْلَ لِلْمَنْطِقِيِّ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَنْطِقِيٌّ.
میر قطبی: اِنَّمَا اِعْتَبَرَ هٰذِهِ الْحَيْثِيَّةَ لِاَنَّ الْمَنْطِقِيَّ اِذَا كَانَ نَحْوِيًّا اَيْضًا فَلَهٗ شُغْلٌ بِالْاَلْفَاظِ لٰكِنْ لَا مِنْ حَيْثُ هُوَ مَنْطِقِيٌّ بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ نَحْوِيٌّ.

ترجمہ: اس حیثیت کا اعتبار اس لیے کیا کہ منطقی جب نحوی بھی ہو تو اس کو الفاظ سے بھی سروکار ہوتا ہے ،لیکن منطقی ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ نحوی ہونے کی حیثیت سے۔

منطقی کو حیثیت کی قید سے مقید کرنے کی وجہ

تشریح:۔ شارح نے فرمایا منطقی کو ''بحیثیت منطقی'' الفاظ سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ سید السند نے منطقی کو حیثیت کی قید سے مقید کرنے کی وجہ بیان فرمائی ہے چنانچہ فرماتے ہیں منطقی کے ساتھ حیثیت کا اعتبار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ منطقی جب نحوی بھی ہو تو اس کو منطق سے بھی شغل ہوتا ہے اور نحو میں بھی مشغولیت رہتی ہے ،لیکن نحو میں اس کا اشتغال بحیثیت نحوی ہوتا ہے نہ کہ بحیثیت منطقی۔ حاصل کلام یہ کہ ایک انسان بیک وقت منطقی بھی ہو اور نحوی بھی ہو تو دونوں فنون میں اس کی مشغولیت رہتی ہے لیکن ایک جہت اور ایک حیثیت سے نہیں بلکہ دو الگ الگ حیثیتوں سے رہتی ہے ،لہذا مصنف حیثیت کی قید لگا کر یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ منطقی کے ساتھ جب تک منطقی ہونے کے علاوہ کسی اور جہت اور حیثیت کا اعتبار نہ کیا جائے اسے الفاظ سے بالذات کوئی سروکار نہیں ہوتا۔

قطبی: لٰكِنْ لَمَّا تَوَقَّفَ اِفَادَةُ الْمَعَانِيْ وَاسْتِفَادَتِهَا عَلَى الْاَلْفَاظِ
میر قطبی: فَالْمَنْطِقِيُّ اِذَا اَرَادَ اَنْ يُعَلِّمَ غَيْرَهٗ مَجْهُوْلًا تَصَوُّرِيًّا اَوْ تَصْدِيْقِيًّا بِالْقَوْلِ الشَّارِحِ اَوِ الْحُجَّةِ فَلَا بُدَّ لَهٗ هُنَاكَ مِنَ الْاَلْفَاظِ لِيُمْكِنَهٗ ذَالِكَ وَاَمَّا اِذَا اَرَادَ اَنْ يُحَصِّلَ هُوَ لِنِفْسِهٖ اَحَدَ الْمَجْهُوْلَيْنِ بِاَحَدِ الطَّرِيْقَيْنِ فَلَيْسَ الْاَلْفَاظُ هُنَاكَ اَمْراً ضَرُوْرِيًّا اِذْيُمْكِنُهٗ تَعَقُّلُ الْمَعَانِيْ مُجَرَّدَةً عَنِ الْاَلفَاظِ لٰكِنَّهٗ عَسِيْرٌ جِدًّا وَذَالِكَ لِاَنَّ النَّفْسَ قَدْ تَعَوَّدَتْ بِمُلَاحَظَةِ الْمَعَانِيْ مِنَ الْاَلْفَاظِ مِنْ حَيْثُ اِذَا اَرَادَتْ اَنْ تَتَعَقَّلَ الْمَعَانِيْ

وَتُلَاحِظَهَا تَتَخَيَّلُ الْاَلْفَاظَ وَتَنْتَقِلُ مِنْهَا اِلَى الْمَعَانِيْ وَلَوْ اَرَادَتْ تَعَقُّلَ الْمَعَانِيْ صَرْفَةً صَعِبَ عَلَيْهَا ذَالِكَ صُعُوْبَةً تَامَّةً كَمَا يَشْهَدُ بِهِ الرُّجُوْعُ اِلَى الْوِجْدَانِ بَلْ نَقُوْلُ مَنْ اَرَادَ اسْتِفَادَةَ الْمَنْطِقِ مِنْ غَيْرِهٖ اَوْ اِفَادَتَهٗ اِيَّاهُ الْاَلْفَاظِ احْتَاجَ اِلَى الْاَلْفَاظِ وَكَذَا الْحَالُ فِيْ سَائِرِ الْعُلُوْمِ وَلِذَالِكَ عُدَّتْ مَبَاحِثُ مُقَدَّمَةً لِلشُّرُوْعِ فِي الْعِلْمِ كَمَا اَشَرْنَا اِلَيْهِ ثُمَّ اَنَّ الْمَنْطِقِيَّ يَبْحَثُ عَنِ الْاَلْفَاظِ عَلَى الْوَجْهِ الْكُلِّيِّ الْمُتَنَاوِلِ لِجَمِيْعِ اللُّغَاتِ لِيَكُوْنَ هٰذِهِ الْمَبَاحِثُ مُنَاسِبَةً لِلْمَبَاحِثِ الْمَنْطِقِيَّةِ فَاِنَّهَا اُمُوْرٌ قَانُوْنِيَّةٌ مُتَنَاوِلَةٌ لِجَمِيْعِ الْمَفْهُوْمَاتِ وَرُبَّمَا يُوْرَدُ عَلَى النُّدْرَةِ اَحْوَالٌ مَخْصُوْصَةٌ بِاللُّغَةِ الَّتِيْ دُوِّنَ بِهَا هٰذَا الْفَنُّ لِزِيَادَةِ الْاِعْتِنَاءِ بِهَا.

ترجمہ: منطقی جب اپنے علاوہ کسی کو مجہول تصوری یا تصدیقی کی تعلیم قول شارح یا حجت سے دینا چاہے تو وہاں کچھ الفاظ کا ہونا ضروری ہے تاکہ وہ تعلیم پر قادر ہو سکے اور جب وہ اپنے لیے دونوں مجہولوں میں سے کسی کو حاصل کرنا چاہے دونوں طریقوں میں سے کسی طریقے سے تو اس کے لیے الفاظ ہونا ضروری نہیں کیوں کہ الفاظ سے مجرد معانی کا تعقل ممکن ہے، لیکن دشوار بہت ہے اس لیے کہ نفس کی یہ عادت پڑ چکی ہے کہ وہ الفاظ کے ذریعہ ہی معانی کا تعقل اور ادراک کرتا ہے، چنانچہ نفس جب معانی کے تعقل وادراک کا ارادہ کرتا ہے تو پہلے الفاظ خیال میں لاتا ہے پھر ان الفاظ سے معانی کی طرف منتقل ہوتا ہے، تو (خلاف عادت) اگر صرف معانی کا ادراک کرے تو یہ نفس پر سخت دشوار ہوگا، جیسا کہ وجدان کی طرف رجوع اس پر شاہد ہے، ہاں! اتنا کہوں گا کہ جو دوسرے سے منطق حاصل کرنا چاہتا ہو یا دوسرے کو اس کی تعلیم دینا چاہتا ہو تو اسے الفاظ کی حاجت ہوتی ہے، یہی حال تمام علوم میں ہے اس لیے الفاظ کے مباحث کو شروع فی العلم کا مقدمہ قرار دیا گیا، جیسا کہ ہم نے اس کی طرف اشارہ کیا۔ پھر منطقی الفاظ سے بطریق کلی بحث کرتا ہے، جو تمام زبانوں کو عام ہوتی ہے تاکہ یہ مباحث بھی منطقی مباحث کے مناسب ہو جائیں کیوں کہ منطقی مباحث ایسے قانونی امور ہیں جو تمام مفہومات کو عام ہوتے ہیں ہاں کہیں کہیں بطور شاذ و نادر ایک خاص زبان کے احوال بھی اس فن میں درج کر دیے گئے ہیں جس میں منطق مدون ہے اس واسطے کہ فن کو اس زبان سے زیادہ گہرا ربط ہے۔

فن کے آغاز میں الفاظ کی بحث لانے کی حکمت

تشریح: شارح نے فرمایا کہ منطقی بحیثیت منطقی الفاظ سے بحث نہیں کرتا لیکن چوں کہ معانی کا افادہ اور استفادہ الفاظ پر موقوف ہوتا ہے اس لیے الفاظ کے مباحث کو شروع فی العلم کا مقدمہ قرار دیا گیا۔ سید السند نے اس حاشیہ میں اسی بات کی مزید وضاحت فرمائی ہے کہ افادہ اور استفادہ الفاظ پر کیسے موقوف ہوتا ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں منطقی جب معرف یا حجت کے ذریعہ دوسرے کو مجہول تصوری یا تصدیقی کی تعلیم دینا چاہے تو اس کے لیے الفاظ ہونا ضروری ہے تاکہ معانی کو الفاظ کے جامے میں دوسرے تک پہنچا سکے، اور جب خود اپنے لیے معرف یا حجت کے ذریعہ دونوں مجہولات میں سے کسی کو حاصل کرنا چاہتا ہے، تو اس کے لیے الفاظ ہونا ضروری نہیں کیوں کہ الفاظ سے مجرد معانی کا ادراک ممکن ہے، تاہم الفاظ کے بغیر معانی کا ادراک بہت دشوار ہے اس لیے کہ نفس کو الفاظ کے ذریعہ معانی کا ادراک کرنے کی عادت پڑ چکی ہے، چناں چہ نفس جب معانی کے ادراک کا ارادہ کرتا ہے تو الفاظ کو خیال میں لاتا ہے پھر ان الفاظ سے معانی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اب اس عادت کے خلاف صرف معانی کے ادراک کا قصد کیا جائے تو یقیناً یہ نفس پر بہت دشوار ہوگا۔ ہاں! دوسرے سے منطق حاصل کرنا چاہتا ہے یا دوسرے کو منطق کی تعلیم دینا چاہتا ہے تو الفاظ کا سہارا لینا ضروری ہے، اس کے بغیر اخذ و تعلیم ممکن نہیں، حاصل کلام یہ کہ انسان خود اپنے لیے معرف یا حجت کے ذریعہ مجہول تصوری یا تصدیقی کا حصول چاہتا ہے تو بھی الفاظ کو وسیلہ بنانا ہوگا کیوں کہ الفاظ کے بغیر معانی کا ادراک ممکن تو ہے لیکن بہت مشکل اور نفس پر شاق ہے۔ اور دوسرے سے منطق حاصل کرنا چاہتا ہے یا دوسرے کو اس کی تعلیم دینا چاہتا ہے تو الفاظ کا سہارا لینا ضروری ہے کیوں کہ اس کے بغیر دوسرے کو سکھانا یا اس سے سیکھنا ناممکن و محال ہے، یہی وجہ ہے کہ افادہ و استفادہ کو الفاظ پر موقوف قرار دیا لیکن تحصیل کو الفاظ پر موقوف قرار نہیں دیا۔

"ثم ان المنطقی" سے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے وہ اعتراض اور اس کا جواب حاضر ہے:

اعتراض: جب منطق کا افادہ اور استفادہ الفاظ پر موقوف ہے تو ضروری ہے کہ جتنے زبانوں میں منطق کا افادہ یا استفادہ ہوتا ہے ان تمام زبانوں کے الفاظ کی وضع، ان کے مادے، ان کی مفرد صورت، مرکب صورت سب کی معرفت ہونی چاہیے اور سب کو شروع فی العلم کا مقدمہ قرار دینا چاہیے اور الفاظ کی بحث میں ان تمام کو بیان کر دینا چاہیے، صرف ان خاص مباحث کو نہیں جنہیں مقدمۂ منطق میں ذکر کیا جاتا ہے۔

جواب: منطقی، الفاظ سے بطریق کلی بحث کرتا ہے جو تمام زبانوں کو عام و شامل ہوتا ہے، عربی، فارسی، اردو، ایرانی، یونانی ہو یا دنیا کی اور کوئی زبان، اس لیے کہ منطق کے قواعد و مباحث کلی ہوتے ہیں تو الفاظ کی بحث کو بھی عام اور کلی رکھا تاکہ الفاظ کی بحث کی قواعد سے مناسبت برقرار رہے، ہاں کہیں کہیں بطور شاذ و نادر خاص اس زبان کے مباحث

بھی فن میں در آئے ہیں جس زبان میں اس کی تدوین ہوئی ہے، مثلاً عربی میں اس کی تدوین ہے تو کہیں کہیں عربی زبان کے خصوصی قواعد بھی آ گئے ہیں۔ کیوں کہ جس زبان میں فن مدون ہوا اس زبان سے فن کو گہرا ربط ہوتا ہے۔

قطبی: مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ

میر قطبی: يُرِيْدُ بِالْعِلْمِ الْاِدْرَاكَ اَعَمَّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ تَصَوُّرِيًّا اَوْ تَصْدِيْقِيًّا يَقِيْنِيًّا اَوْ غَيْرَهٗ.

ترجمہ: علم سے ادراک مراد ہے عام ازیں کہ وہ تصور ہو یا تصدیق یقینی ہو یا غیر یقینی۔

دلالت کی تعریف میں دونوں جگہ علم سے مطلق ادراک مراد ہے

تشریح:۔ شارح نے دلالت کی تعریف میں دو مرتبہ ''علم'' کا ذکر کیا ہے۔ سید السند فرماتے ہیں دونوں جگہ ''علم'' سے مطلق ادراک مراد ہے وہ خواہ تصور ہو یا تصدیق پھر یقینی ہو یا غیر یقینی اس پر قرینہ یہ ہے کہ ادراک کی ان تمام قسموں پر دلالت کا اطلاق شائع اور ذائع ہے، اب دلالت کی تعریف کا حاصل یہ ہوا کہ شئی کا اس حالت پر ہونا کہ اس کے علم سے دوسری شئی کا علم لازم آئے خواہ شئی اول اور ثانی دونوں کا علم تصور ہو یا تصدیق ہو تصدیق ہو تو یقینی ہو یا غیر یقینی یا ایک کا تصور ایک کا تصدیق ہو۔

قطبی: كَدَلَالَةِ الْخَطِّ وَالْعَقْدِ.

میر قطبی: وَكَذَالِكَ دَلَالَةُ النُّصُبِ وَالْاِشَارَةِ وَهٰذِهِ الدَّلَالَاتُ غَيْرُ لَفْظِيَّةٍ لٰكِنَّهَا وَضْعِيَّةٌ وَقَدْ يَكُوْنُ الدَّلَالَةُ غَيْرُ اللَّفْظِيَّةِ عَقْلِيَّةً كَدَلَالَةِ الْاَثَرِ عَلَى الْمُؤَثِّرِ.

ترجمہ: یوں ہی نصب اور اشارات یہ تمام دلالتیں غیر لفظیہ ہیں لیکن وضعیہ ہیں اور دلالت غیر لفظیہ کبھی کبھی عقلیہ ہوتی ہے جیسے اثر کی دلالت مؤثر پر۔

دلالت غیر لفظیہ کی وضاحت

تشریح: شارح نے دلالت وضعیہ غیر لفظیہ کی مثال میں خط اور عقد کو پیش کیا۔ سید السند نے اس کی دو

مثالیں اور ذکر کی ہیں چنانچہ فرماتے ہیں خط اور عقد کی طرح سنگ میل اور اشارات کی دلالت بھی دلالت وضعیہ غیر لفظیہ ہے، ہاں کبھی کبھی دلالت غیر لفظیہ عقلیہ بھی ہوتی ہے جیسے اثر، دھواں کی دلالت موثر، آگ کے وجود پر دلالت عقلیہ غیر لفظیہ ہے۔

قطبی:. وَالْوَضْعُ جَعْلُ اللَّفْظِ بِإِزَاءِ الْمَعْنٰی.

میر قطبی: هٰذا تعْرِيْفُ وَضْعِ اللَّفْظِ وَاَمَّا تَعْرِيْفُ الْوَضْعِ الْمُطْلَقِ الْمُتَنَاوِلِ لَهٗ وَلِغَيْرِهٖ فَهُوَ جَعْلُ شَيْءٍ بِإِزَاءِ شَيْءٍ آخَرَ بِحَيْثُ اِذَا فُهِمَ الْاَوَّلُ فُهِمَ الثَّانِي.

ترجمہ: یہ وضع لفظی کی تعریف ہے وضع مطلق کی تعریف جو لفظ اور غیر لفظ کو عام اور شامل ہو، وہ تعریف یہ ہے: جَعْلُ شَیء بِإِزَاء شیء آخَرَ بِحَيْثُ اِذَا فُهِمَ الْاَوَّلُ فُهِمَ الثَّانِي۔

مفہومِ وضع کا بیان

تشریح: شارح نے قطبی کی مذکورہ عبارت سے وضع کی تعریف فرمائی ہے اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ وضع کی مذکورہ تعریف صحیح نہیں اس لیے کہ خطوط عقود اور نصب وغیرہ کی دلالت کو یہ تعریف جامع نہیں اس کا جواب دیتے ہوئے سید السند فرماتے ہیں وضع کی یہ تعریف مطلق وضع کی تعریف نہیں جو لفظ اور غیر لفظ دونوں کو عام ہو بلکہ وضع لفظی کی تعریف ہے۔ وضع مطلق کی تعریف یہ ہے: جَعَلُ الشَّيْءِ بِإِزَاءِ شَيْءٍ آخَرَ بِحَيْثُ اِذَا فُهِمَ الْاَوَّلُ فُهِمَ الثَّانِيْ۔ ایک شئ کو دوسری شئ کے مقابلے میں اس طرح رکھ دینا کہ جب بھی شئ اول سمجھی جائے تو اس سے شئ ثانی سمجھی جائے۔ لہٰذا شارح کی بیان کردہ مذکورہ تعریف کا خطوط عقود وغیرہ کی دلالتوں کو شامل نہ ہونے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے۔

قطبی: كَدَلَالَةِ اَخ.

میر قطبی: هُوَ بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ وَالْخَاءِ الْمُعَجَّمَةِ وَاَمَّا اَحْ بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ اَوْ ضَمِّهَا وَالْحَاءِ الْمُهْمَلَةِ فَدَالَّةٌ عَلٰى وَجَعِ الصَّدْرِ يُقَالُ اَحَّ الرَّجُلُ اَحًّا اِذَا سَعَلَ.

ترجمہ:"اخ" میں ہمزہ اور خا دونوں پر فتحہ پڑھا جائے گا اور "اح" میں ہمزہ پر فتحہ اور ضمہ دونوں پڑھ سکتے ہیں، اور "حا" پر ضمہ پڑھا جائے گا، وہ سینے کی تکلیف پر دلالت کرتا ہے جیسے کسی کو سینے میں تکلیف ہو اور کھانسے تو کہا جاتا ہے: "اَحَّ الرَّجُلُ احًّا"۔

چند اسمائے اصوات کی وضاحت

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں لفظ "اخ" اور "اح" کی لغوی تشریح فرمائی ہے چنانچہ فرماتے ہیں لفظ "اخ" میں ہمزہ اور خا دونوں کو مفتوح پڑھا جائے گا تو اس کا تلفظ ہوگا "اَخَ" اور "اح" میں ہمزہ پر فتحہ اور ضمہ دونوں پڑھ سکتے ہیں، جب کہ "ح" پر صرف ضمہ پڑھا جائے گا، لہٰذا اس کا تلفظ دو طرح کا ہو گیا ایک "اُحُ" دوسرا "اَحُ" ان دونوں الفاظ کی دلالت سینے کی تکلیف پر ہوتی ہے، چنانچہ جب کوئی کھانسے تو اس کے لیے بولا جاتا ہے۔"اَحَّ الرَّجُلُ احًّا"۔

قطبی: فَأَنَّ طَبْعَ اللَّافِظِ يَقْتَضِي التَّلَفُّظَ بِهٖ عِنْدَ عُرُوْضِ الْمُعَنّٰى لَهٗ.
میر قطبی: وَلِهَذَا الْاِقْتِضَاءِ صَارَ هَذَا اللَّفْظُ دَالًّا عَلٰى ذَالِكَ الْمَعْنٰى اَعْنِي الْوَجَعَ فَيَكُونُ الدَّلَالَةُ مَنْسُوْبَةً اِلَى الطَّبْعِ كَمَا اَنَّ صُدُورَ اللَّفْظِ مَنْسُوبٌ اِلَى الطَّبْعِ اَيضًا.

ترجمہ: اسی اقتضا کے باعث یہ لفظ اس معنی یعنی وجع پر دال کرتا ہے لہٰذا یہ دلالت بھی طبع کی طرف منسوب ہوگی جس طرح لفظ کا صدور طبیعت کی طرف منسوب ہے۔

دلالتِ طبعیہ کو طبیعت کی طرف منسوب کرنے کی وجہ

تشریح: شارح نے فرمایا "اح" "اح" جیسے الفاظ کا معنٰی موضوع لہ تکلیف جب طبیعت کو عارض ہوتی ہے تو لافظ کی طبیعت اس کے تلفظ کا تقاضا کرتی ہے۔ سید السند فرماتے ہیں چوں کہ اسی تقاضا کے سبب یہ الفاظ معنی موضوع لہ تکلیف پر دلالت کرتے ہیں اسی لیے صدور الفاظ کی نسبت طبیعت کی طرف ہوتی ہے اور جب ان الفاظ کا صدور طبیعت کی طرف منسوب ہوتا ہے، تو یہ دلالت بھی طبیعت ہی کی طرف منسوب ہوگی عقل کی طرف منسوب کر کے دلالت عقلیہ قرار نہیں دی جائے گی۔

قطبی: مِنْ وَّرَاءِ الْجِدَارِ

میر قطبی: اِنَّمَا اِعْتَبَرَ هٰذَا الْقَیْدَ لِیَظْهَرَ دَلَالَۃُ اللَّافِظِ عَقْلًا فَاِنَّ الْمَسْمُوْعَ مِنَ الْمُشَاهَدِ یُعْلَمُ وُجُوْدُ لَافِظِہٖ بِالْمَشَاهَدَۃِ لَا بِدَلَالَۃِ اللَّفْظِ عَلَیْہِ عَقْلًا وَ اَمَّا الْمَسْمُوْعُ مِنْ وَّرَاءِ الْجِدَارِ فَلَا یُعْلَمُ وُجُوْدُ لَافِظِہٖ اِلَّا بِدَلَالَۃِ اللَّفْظِ عَلَیْہِ عَقْلًا فَانْحِصَارُ الدَّلَالَۃِ فِی اللَّفْظِیَّۃِ وَغَیْرِهَا اَمْرٌ مُحَقَّقٌ لَا شُبْهَۃَ فِیْہِ وَاِنَّمَا انْحِصَارُ الدَّلَالَۃِ اللَّفْظِیَّۃِ فِی الْوَضْعِیَّۃِ وَالطَّبْعِیَّۃِ وَالْعَقْلِیَّۃِ فَبِالْاِسْتِقْرَاءِ لَا بِالْحَصْرِ الْعَقْلِیِّ اَلدَّائِرِ بَیْنَ النَّفْیِ وَالْاِثْبَاتِ فَاِنَّ دَلَالَۃَ اللَّفْظِ اِذَا لَمْ تَکُنْ مُسْتَنِدًا اِلَی الْوَضْعِ وَلَا اِلَی الطَّبْعِ لَا یَلْزَمُ اَنْ تَکُوْنَ مُسْتَنِدَۃً اِلَی الْعَقْلِ قَطْعًا لٰکِنَّا اِذَا اسْتَقْرَیْنَا فَلَمْ نَجِدْ اِلَّا هٰذِہِ الْاَقْسَامَ الثَّلٰثَۃَ.

ترجمہ: اس قید کا اعتبار کیا تاکہ ظاہر ہو جائے کہ لفظ کی دلالت لافظ کے وجود پر از روے عقل ہے کیوں کہ سامنے حاضر سے سنے ہوئے لفظ کے لافظ کے وجود کا علم مشاہدہ سے ہے اس پر لفظ کی عقلی دلالت سے نہیں، اور دیوار کے پیچھے سے جو لفظ مسموع ہو، اس کے لافظ کے وجود کا علم، لافظ پر لفظ کی عقلی دلالت سے ہی ہوتی ہے تو دلالت کا لفظیہ اور غیر لفظیہ کے درمیان انحصار ایک امر تحقیقی ہے۔ اور رہا دلالت لفظیہ کا وضعیہ، طبعیہ اور عقلیہ میں انحصار تو یہ استقرائی ہے، حصر عقلی کے طور پر نہیں جو نفی اور اثبات کے درمیان دائر ہوتا ہے؛ کیوں کہ لفظ کی اسناد جب وضع اور طبع دونوں کی طرف نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عقل کی طرف منسوب ہو، لیکن جب ہم نے استقرا کیا تو ان تین اقسام کے سوا کچھ نہیں پایا۔

دلالت عقلیہ لفظیہ کی وضاحت

تشریح: شارح نے دلالت عقلیہ لفظیہ کی مثال میں اس لفظ کی دلالت کو پیش کیا جو دیوار کے پیچھے سے سنا گیا ہو۔ سید السند نے اس حاشیہ میں دلالت عقلیہ لفظیہ میں "من وراء الجدار" کی قید کے اعتبار کی وجہ بیان فرمائی ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں دلالت عقلیہ لفظیہ کی تعریف میں اس قید (من وراء الجدار) کا لحاظ اس لیے فرمایا تاکہ

واضح ہو جائے کہ وجود لافظ پر لفظ کی دلالت عقلی ہوتی ہے اس واسطے کہ جہاں لفظ حاضر سے مسموع ہوتا ہے وہاں وجود لافظ کا علم مشاہدہ سے ہوتا ہے اس پر لفظ کی عقلی دلالت سے نہیں ہوتا ہے، اور جہاں دیوار کے پیچھے سے لفظ مسموع ہو، تو وہاں وجود لافظ کا علم لفظ کی عقلی دلالت سے ہی ہوتا ہے لہٰذا لفظیہ اور غیر لفظیہ میں دلالت کا انحصار بلا شبہ حصر عقلی تحقیقی ہے، لیکن دلالت لفظیہ کا وضعیہ طبعیہ اور عقلیہ میں انحصار استقرائی ہے حصر عقلی نہیں جو نفی اور اثبات کے درمیان دائر ہوتا ہے، کیوں کہ جب لفظ کی دلالت وضع اور طبع کی طرف منسوب نہ ہو تو کوئی ضروری نہیں کہ عقل کی طرف منسوب ہو مثلاً لفظ ''جسق'' جو سامنے حاضر شخص سے مسموع ہوا تو اس کی دلالت وجود لافظ پر وضع طبع اور عقل کسی کے واسطے سے نہیں ہے بلکہ مشاہدہ کے واسطے سے ہوتی ہے، تاہم تلاش و جستجو کے بعد عام طور سے ان تین قسموں کے علاوہ دلالت کی کوئی اور قسم نہیں ملتی، لہٰذا یہ تقسیم استقرائی ہے۔

محشی نے دلالت طبعیہ غیر لفظیہ بیان نہیں کی اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ ثابت نہیں جب کہ حق یہ ہے کہ یہ بھی ثابت ہے مثلا ''سرعت نبض'' کی دلالت بخار پر دلالت طبعیہ غیر لفظیہ ہے، اس طرح کہ ''سرعت نبض'' کی دلالت میں دو جہت ہیں اور دونوں جہتوں سے دو الگ الگ دلالتیں ثابت ہوتی ہیں، ایک جہت یہ ہے کہ بخار سرعت نبض کی علت ہے، اس لحاظ سے وہ دلالت عقلیہ ہے، اور اس لحاظ سے کہ بخار عارض ہونے کے وقت سرعت نبض پیدا ہونا طبیعت کے جبری تقاضے سے ہوتا ہے، یہ دلالت طبعیہ غیر لفظیہ ہے اور جہت بدلنے سے حکم بدل جاتا ہے، حاصلِ کلام یہ کہ سرعت نبض کی دلالت سے بخار کا فہم مانا جائے تو دلالت عقلیہ غیر لفظیہ ہے اور اس پر نظر کی جائے کہ سرعتِ نبض کا پیدا ہونا بہ اقتضاے طبیعت ہے، تو طبعیہ غیر لفظیہ ہے، لہٰذا محشی کا دلالت طبعیہ غیر لفظیہ کا انکار غلط ہے۔ (بعض حواشی)

قطبی: متی اطلق.

میر قطبی: اَیْ كُلَّمَا اُطْلِقَ فَاِنَّ الدَّلَالَةَ الْمُعْتَبَرَةَ فِیْ هٰذَا الْفَنِّ مَا كَانَتْ كُلِّيَّةً وَاَمَّا اِذَا فُهِمَ مِنَ اللَّفْظِ مَعْنًى فِیْ بَعْضِ الْاَوقَاتِ بِوَاسِطَةِ قَرِيْنَةٍ فَاَصْحَابُ هٰذَا الْفَنِّ لَا يَحْكُمُوْنَ بِاَنَّ ذَالِكَ اللَّفْظَ دَالٌّ عَلٰى ذَالِكَ الْمَعْنٰى بِخِلَافِ اَصْحَابِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْاُصُوْلِ.

ترجمہ: یعنی جب جب بولا جائے کیوں کہ اس فن میں وہ دلالت معتبر ہے جو کلی ہو اور رہا یہ کہ جب بعض اوقات لفظ سے کوئی معنی بواسطۂ قرینہ مفہوم ہوتا ہے تو ارباب منطق اس پر یہ حکم نہیں لگاتے کہ لفظ اس معنی پر دال

ہے بر خلاف ارباب عربیت اور اصول کے کہ وہ اس پر بھی حکم کرتے ہیں کہ لفظ کی دلالت معنی پر ہے۔

”متی اطلق“ سے ایجاب کلی مراد ہے

تشریح: شارح نے دلالت وضعیہ لفظیہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: ”وھی کون اللفظ بحیث متی اطلق فھم منہ معناہ للعلم بوضعہ“۔ سید السند اس حاشیہ میں فرماتے ہیں کہ اس تعریف میں ”متی اطلق“ سے مراد ایجاب کلی ہے یعنی جب جب وہ لفظ بولا جائے تب تب اس کے معنی کا فہم بواسطۂ وضع ہو ایسا نہ ہو کہ بعض اوقات اس لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے تو اس سے معنی کا فہم بواسطۂ وضع ہوتا ہے اور بعض اوقات اس لفظ کا اطلاق کرتے ہیں تو معنی کا فہم بواسطۂ قرینہ ہوتا ہے، اگر ایسا ہے کہ بعض اوقات لفظ سے معنی کا فہم قرینے کے واسطے سے ہوتا ہے مثلاً لفظ ”اسد“ بول کر بواسطۂ قرینہ بہادر آدمی سمجھا جاتا ہے تو منطقی حضرات بہادر آدمی پر لفظ ”اسد“ کی دلالت کو دلالت وضعیہ لفظیہ قرار نہیں دیتے، کیوں کہ ان کے نزدیک دلالت کے وضعیہ ہونے کے لیے لفظ کے ہر ہر اطلاق سے اس معنیٰ کا مفہوم ہونا ضروری ہے جو یہاں مفقود ہے، لہٰذا ان کے نزدیک یہ دلالت وضعیہ نہیں ہوگی، ان کے بر خلاف ارباب عربیت اور اصول کے کہ وہ حضرات یہاں لفظ کی دلالت، وضعیہ مانتے ہیں۔

جواب: محشی کا یہ ارشاد کہ لفظ کسی معنی پر جب قرینہ کے واسطے سے دلالت کرتا ہے تو ”مناطقہ یہ نہیں کہتے کہ وہ لفظ اس معنی پر دلالت کرتا ہے“ درست نہیں اس لئے کہ ”لا یحکمو ن “ سے آپ کی مراد کیا ہے، اگر یہ مراد ہے کہ مناطقہ اس صورت میں قرینہ کے ساتھ اس لفظ کو اس معنی پر دال نہیں مانتے تو یہ ہمیں تسلیم نہیں اس لیے کہ قرینے کے ساتھ لفظ کی دلالت ظاہر وعیاں ہے پھر مناطقہ اس سے کیسے انکار کر سکتے ہیں، اور اگر یہ مراد ہے کہ قرینہ سے خالی ہونے کے وقت مناطقہ اس لفظ کو اس معنی پر دال ہونے کا حکم نہیں کرتے تو اہل عربیت واصول بھی تو ایسا ہی کہتے ہیں، ان میں کوئی بھی یہ نہیں کہتا کہ ایک معنی پر قرینہ کے ساتھ دلالت کرنے والا لفظ قرینے سے خالی ہو کر بھی اس معنی پر دال ہوتا ہے، مثلا ”اسد“ حیوان مفترس کے لیے موضوع ہے، اور قرینے کے ساتھ بہادر آدمی پر دلالت کرتا ہے اس کے بارے میں کوئی اصولی یا عالم عربیت یہ نہیں کہتا ہے کہ قرینہ صارفہ سے خالی ہو تب بھی اس کی دلالت بہادر آدمی پر ہی ہوتی ہے، لہٰذا مناطقہ اور اہل عربیت کا نظریہ ایک ہوا ان کے درمیان فرق کا دعوی کرنا غلط ہے۔ (ملا صدر الدین)

قطبی: لِلْعِلْمِ بِوَضْعِہٖ.
میر قطبی: اِحْتِرَازٌ عَنِ الدَّلَالَۃِ الطَّبْعِیَّۃِ وَالْعَقْلِیَّۃِ وَاِنَّمَا قَالَ لِلْعِلْمِ

بِوَضْعِهٖ اَیْ بِوَضْعِ ذَالِكَ اللَّفْظِ وَلَمْ يَقُلْ لِلْعِلْمِ بِوَضْعِهٖ لَهٗ اَیْ لِمَعْنَاهُ لِئَلَّا يُخْتَصَّ بِالدَّلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ وَانْحِصَارُ الدَّلَالَةِ اللَّفْظِيَّةِ الْوَضْعِيَّةِ فِی اَقْسَامِهَا الثَّلٰثَةِ الْمَذْكُوْرَةِ بِالْحَصْرِ الْعَقْلِیِّ لِاَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ بِالْوَضْعِ اِمَّا اَنْ تَكُوْنَ عَلٰی نَفْسِ الْمَعْنٰی الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَوْ عَلٰی جُزْئِهٖ اَوْعَلٰی خَارِجِهٖ.

ترجمہ:اس سے دلالت طبعیہ اور عقلیہ سے احتراز کیا ہے اور فرمایا''للعلم بو ضعہ''اس سے مراد یہ ہے کہ اس بات کا علم ہو کہ وہ لفظ موضوع ہے، یہ نہیں فرمایا کہ اس لفظ کے اس معنی کے لیے موضوع ہونے کا علم ہو، تاکہ یہ دلالت مطابقی کے ساتھ خاص نہ ہو اور دلالت وضعیہ لفظیہ کا مذکورہ تین (مطابقی،تضمنی،التزامی) قسموں میں انحصار بطور حصر عقلی ہے اس لیے کہ لفظ کی دلالت بالوضع یا نفس معنی موضوع لہ پر ہوتی ہے یا اس کے جز پر، یا اس کے خارج پر۔

اقسامِ دلالت کی دلیل حصر

تشریح:اس حاشیہ میں سید السند نے تین چیزیں بیان کی ہیں ایک دلالت وضعیہ لفظیہ کی تعریف میں ''علم بو ضعہ''کی قید لگانے کا فائدہ، دوسری وضع کو ضمیر کی طرف مضاف کرنے کی وجہ، تیسری یہ کہ مذکورہ تین قسموں میں اس دلالت کا حصر، حصر عقلی ہے،استقرائی نہیں چناں چہ فرماتے ہیں: وضع کی قید لگا کر دلالت طبعیہ لفظیہ اور عقلیہ لفظیہ سے احتراز مقصود ہے،کیوں کہ ان دلالتوں میں الفاظ کی دلالت معنی پر ہوتی ہے لیکن بواسطہ وضع نہیں، بواسطۂ عقل یا بواسطۂ طبع ہوتی ہے۔نیز شارح نے''للعلم بو ضعہ''فرمایا''للعلم بو ضعہ لمعناہ''نہیں فرمایا،اس واسطے کہ''لمعناہ''سے پورا معنٰی موضوع لہ مراد ہے اب اگر اس قید کا اضافہ کر دیا جاتا تو عبارت کا مفہوم یہ ہوتا کہ دلالت وضعیہ میں''پورے معنٰی''کے مقابل لفظ کی وضع معلوم ہونا ضروری ہے، پس وضعیہ لفظیہ دلالت مطابقی میں منحصر اور اس کے ساتھ خاص ہو جاتی ہے،اس لیے''بو ضعہ''فرمایا، تاکہ دلالت وضعیہ لفظیہ کی تعریف دلالت مطابقی کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ مطابقی،تضمنی،التزامی تینوں دلالتوں کو عام رہے۔اس صورت میں عبارت کا مفہوم یہ ہوا کہ اس لفظ کے مطلق وضع کا علم ہونا چاہئے خواہ وہ تمام موضوع لہ کے لیے موضوع ہو یا جزو معنی موضوع لہ کے لیے موضوع ہو یا لازم معنی کے لیے موضوع ہو،اس طرح تینوں صورتوں میں دلالت وضعیہ لفظیہ متحقق رہے گی۔اور دلالت کا مطابقی،تضمنی اور التزامی میں حصر، حصر عقلی ہے کیوں کہ وہ نفی اور اثبات کے درمیان دائر ہے بایں طور کہ لفظ کی دلالت بالوضع، تین حال سے خالی نہیں: یا تمام معنی موضوع لہ پر ہوگی یا جز معنی پر ہوگی یا خارج لازم پر

پہلی صورت میں دلالت مطابقی ہے دوسری صورت میں دلالت تضمنی ہے، تیسری صورت میں دلالت التزامی ہے، اور جو تقسیم نفی اور اثبات کے درمیان دائر ہو وہ اپنی قسموں میں بطور حصر عقلی منحصر ہوتی ہے، لہٰذا یہ دلالت اپنی مذکورہ تین قسموں میں بطور حصر عقلی منحصر ہے۔

قطبی: وَعَلَى الْاِمْكَانِ الْعَامِّ تَضَمُّنًا.

میر قطبی: يُرِيْدُ اَنَّ لَفْظَ الْاِمْكَانِ حِيْنَ يُطْلَقُ عَلَى الْاِمْكَانِ الْخَاصِّ يَدُلُّ عَلَى الْاِمْكَانِ الْعَامِ دَلَالَةً تَضَمُّنِيَّةً وَذَالِكَ لَا يُنَافِىْ دَلَالَتَهٗ عَلَى الْاِمْكَانِ الْعَامِّ اَيْضًا دَلَالَةً مُطَابِقِيَّةً وَذَالِكَ لِاَنَّهٗ اِذَا اجْتَمَعَ فِى الْاِمْكَانِ الْعَامِ شَيْئَانِ اَحَدُهُمَا كَوْنُهٗ جُزْءًا لِلْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَعْنِى الْاِمْكَانَ الْخَاصَّ وَالثَّانِىْ كَوْنُهٗ مَوْضُوْعًا لَهٗ فَلَا بُدَّ اَنْ يَدُلَّ لَفْظُ الْاِمْكَانِ عَلَيْهِ دَلَالَتَيْنِ مِنْ تَيْنِكَ الْجِهَتَيْنِ فَاِذَا اعْتَبَرْنَا الدَّلَالَةَ التَّضَمُّنِيَّةَ صَدَقَ عَلَيْهَا اَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى تَمَامِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَاِذَا قَيَّدْنَا حَدَّ الْمُطَابَقَةِ بِقَيْدِ التَّوَسُّطِ خَرَجَتْ تِلْكَ الدَّلَالَةُ التَّضَمُّنِيَّةُ عَنْ حَدِّ الْمُطَابَقَةِ.

ترجمہ: مصنف کی مراد یہ ہے کہ لفظ "امکان" کا اطلاق جس وقت "امکان خاص" پر ہوگا اس وقت وہ امکان عام پر دلالت تضمنی کرے گا اور "امکان عام" پر اس کی دلالت تضمنی، امکان عام پر اس کی دلالت مطابقی کے منافی نہیں ہے، اس لیے کہ "امکان عام" میں جب دو چیزیں جمع ہوگئیں ایک معنی موضوع لہ یعنی امکان خاص کا جز ہونا دوسری خود لفظ امکان کا معنیٰ موضوع لہ ہونا، تو ضرور لفظ امکان اس پر دو جہتوں سے دو دلالتیں کرے گا، پھر جب دلالت تضمنیہ کا ہم اعتبار کریں گے تو اس پر یہ بھی صادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت تمام موضوع لہ پر ہے۔ اور جب مطابقی کی تعریف کو "توسط وضع" کی قید سے مقید کردیں گے تو مطابقی کی تعریف سے دلالت تضمنی خارج ہوجائے گی۔

لفظ امکان کی دلالتوں کی وضاحت

تشریح: دلالت مطابقی کی تعریف میں "توسط وضع" کی قید نہ لگانے کی صورت میں دلالت مطابقی کی تعریف دلالت تضمنی سے کیسے ٹوٹ جاتی ہے، اس کو بیان کرتے ہوئے شارح نے فرمایا لفظ "امکان" بول کر جب

امکان خاص کا ارادہ کیا جائے تو امکان خاص پر اس لفظ کی دلالت مطابقی ہوگی اور امکان عام پر تضمنی ہوگی۔ اس سے بعض علما کو یہ وہم ہو گیا کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر صرف تضمنی ہوتی ہے مطابقی نہیں ہوتی ہے اس لیے کہ ایک معنی پر لفظ کی دلالت تضمنی ہونا مطابقی ہونے کے منافی ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں اسی وہم کا ازالہ فرمایا ہے پھر توسط وضع کی قید کا فائدہ بیان کیا ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں شارح کی مراد یہ ہے کہ لفظ امکان دو معنوں میں مشترک ہے: (۱) امکان خاص (۲) امکان عام۔ پس جب لفظ امکان بول کر امکان خاص کا ارادہ کیا جائے تو امکان خاص پر اس کی دلالت مطابقی ہوگی اور ''امکان عام'' پر اس کی دلالت تضمنی ہوگی۔ اور جب لفظ ''امکان'' بول کر براہ راست امکان عام کا ارادہ کیا جائے تو اس پر امکان کی دلالت مطابقی ہوگی، اس طرح ''امکان عام'' پر لفظ امکان کی دلالت تضمنی بھی ہوگی اور مطابقی بھی ہوگی، اس میں کوئی منافات نہیں ہے کیوں کہ ''امکان عام'' کی دو حیثیتیں ہیں ایک یہ کہ معنی موضوع لہ (امکان خاص) کا جز ہے دوسرے یہ کہ لفظ امکان کا معنی موضوع لہ ہے، تو لازمی طور پر ''امکان عام'' پر لفظ امکان کی دلالت تضمنی اور مطابقی دو جہتوں سے ہوئی، مطابقی اس حیثیت سے کہ ''امکان عام'' لفظ امکان کا معنی موضوع لہ ہے، اور تضمنی اس اعتبار سے کہ ''امکان عام'' دوسرے معنی موضوع لہ کا جز ہے، لہٰذ دونوں دلالتوں میں کوئی منافات نہیں کیوں کہ دونوں دلالتوں کی جہت الگ الگ ہے، پھر جب ہم لفظ ''امکان'' بول کر امکان خاص کا ارادہ کریں اور امکان عام پر اس کی دلالت تضمنی ہونے کا اعتبار کریں، تو اس وقت امکان عام پر یہ بھی صادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت تمام موضوع لہ پر ہے لہٰذا دلالت مطابقی ہے، لیکن جب دلالت مطابقی کی تعریف میں '' توسط وضع ''کی قید ملحوظ ہوگی تو دلالت تضمنی خارج ہو جائے گی، کیوں کہ اس صورت میں لفظ امکان کی دلالت اگر چہ ''امکان عام'' پر ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ لفظ ''امکان'' امکان عام کے لیے موضوع ہے، بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ لفظ امکان کے معنی موضوع لہ (امکان خاص) کا جز ہے، جب کہ دلالت مطابقی کے لیے ضروری ہے کہ دلالت اس جہت سے ہو کہ لفظ اس معنی کے لیے موضوع ہے، یہ معنی توسط وضع کی قید سے حاصل ہے، لہٰذا اس قید سے دلالت تضمنی خارج ہو جائے گی اور دلالت مطابقی کی تعریف دخول غیر سے مانع رہے گی۔

قطبی: لِتَحَقُّقِهَا

میر قُطبی: اَیْ لِتَحقُّقِ تِلْكَ الدَّلَالَةِ التَّضَمُّنِيَّةِ فَاِنَّهَا ثَابِتَةٌ بِوَاسِطَةِ وَضْعِ اللَّفْظِ لِلْاِمْكَانِ الْخَاصِّ وَلَا مَدْخَلَ فِيْهَا لِوَضْعِهٖ لِلْاِمْكَانِ الْعَامِّ بَلِ الْوَضْعُ لِلْاِمْكَانِ الْعَامِّ سَبَبُ دَلَالَةٍ اُخْرىٰ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً.

ترجمہ: یعنی دلالت تضمنیہ کے تحقق کے باعث کیوں کہ دلالت تضمنی ثابت ہے اس واسطے سے کہ لفظ اُمکان امکان خاص کے لیے موضوع ہے، ''امکان عام'' کے لیے اس کی وضع کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ امکان عام کے لیے اس کی وضع دلالت مطابقی کا سبب ہے جو دوسری دلالت ہے۔

لفظ امکان کی دلالت ''امکان عام'' پر تضمنی بھی ہوتی ہے

تشریح: شارح نے فرمایا: لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر تضمنی ہوگی اس دلالت میں لفظ امکان کے ''امکان عام'' کے لیے موضوع ہونے کا کوئی دخل نہیں۔ لہٰذا توسط وضع کی قید سے تضمنی خارج ہوجائے گی۔ سید السند اس حاشیہ میں اسی مفہوم کی مزید وضاحت فرمائی ہے کہ لفظ امکان کو ''امکانِ عام'' کے لیے غیر موضوع فرض کرنے کی صورت میں دلالت تضمنی کا تحقق کیوں کر ہوتا ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں ایسا اس لیے ہوتا ہے کہ دلالت تضمنی کا ثبوت اس واسطے ہوتا ہے کہ لفظ ''امکان'' امکان خاص کے لیے موضوع ہے، اس دلالت میں امکان عام کے لیے موضوع ہونے کا کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ امکان عام کے لیے اس کا موضوع ہونا دوسری دلالت، دلالت مطابقی کا سبب ہوتا ہے، اس لیے لفظ امکان کو ''امکان عام'' کے لیے موضوع نہ ماننے کی صورت میں بھی دلالت تضمنی کا تحقق ہوجاتا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو ''توسط وضع'' کی قید سے دلالت تضمنی کا خارج ہونا ظاہر ہے بایں طور کہ جب لفظ امکان کی دلالت ''امکان عام'' پر اس طور پر مانی جائے کہ یہ لفظ اس معنٰی کے لیے موضوع ہے تو اس وقت اس لفظ کی اس معنٰی پر دلالت مطابقی ہوگی، تضمنی نہیں ہوگی۔

قطبی: .وَعَلَى الضَّوْءِ الْتِزَامًا.

میر قطبی: .لَمَّا كَانَ الضَّوْءُ مُشْتَمِلًا عَلٰى جِهَتَيْنِ اَحَدُهُمَا كَوْنُهٗ لَازِمًا لِلْمَعْنٰى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَعْنِى الْجِرْمَ وَالثَّانِيَةُ كَوْنُهٗ مَوْضُوْعًا لَهٗ فَلَفْظُ الشَّمْسِ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِدَلَالَتَيْنِ اِحْدَاهُمَا مُطَابَقَةٌ وَالْاُخْرٰى الْتِزَامٌ وَيَصْدُقُ عَلٰى هٰذِهٖ بِالدَّلَالَةِ الْاِلْتِزَامِيَّةِ اَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنٰى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَيَنْتَقِضُ حَدُّ الْمَطَابَقَةِ بِالْاِلْتِزَامِ فَاِذَا اعْتُبِرَ فِيْهَا قَيْدُ التَّوَسُّطِ لَمْ يَنْتَقِضْ.

ترجمہ: چوں کہ ضو دو جہتوں پر مشتمل ہے ایک یہ کہ معنی موضوع لہ (قرص آفتاب) کا لازم ہے دوسرا یہ

کہ لفظ شمس کا معنیٰ موضوع لہ ہے، تو لفظ "شمس" کی روشنی پر دو دلالتیں ہوتی ہیں ایک مطابقی دوسری التزامی اور یہ کہ دلالت التزامی کے باعث اس پر یہ صادق آتا ہے کہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ پر ہے تو مطابقی کی تعریف التزامی سے ٹوٹ جاتی ہے اور جب مطابقی کی تعریف میں " توسط وضع " کا اعتبار کر لیا گیا تو نہیں ٹوٹی۔

التزامی سے مطابقی کے ٹوٹنے کی کیفیت

تشریح:۔ شارح نے فرمایا دلالت مطابقی کی تعریف میں "توسط وضع" کی قید نہ لگائی جائے تو دلالت التزامی سے بھی ٹوٹ جائے گی پھر اپنے لفظوں میں بیان فرمایا ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں دلالت مطابقی کی حد کا دلالت التزامی سے منقوض ہونے کی مزید وضاحت فرمائی ہے چنانچہ فرماتے ہیں: لفظ شمس دو معنوں میں مشترک ہے (۱) دھوپ (۲) آفتاب۔ لہذا دھوپ دو جہتوں پر مشتمل ہے ایک یہ کہ لفظ شمس کے معنی موضوع لہ آفتاب کا لازم ہے، دوسری یہ کہ خود لفظ شمس کا معنی موضوع لہ ہے، تو لفظ "شمس" کی دھوپ پر دو دلالتیں ہوئیں (۱) مطابقی، اس لحاظ سے کہ لفظ شمس کا معنی موضوع لہ ہے اور دوسری التزامی اس اعتبار سے کہ "شمس" کے دوسرے معنی موضوع لہ آفتاب کا لازم معنیٰ ہے۔ تو ملاحظہ فرمائیں کہ جب دھوپ پر "شمس" کی دلالت التزامی فرض کریں، تو اس وقت اس پر یہ بھی صادق ہے کہ شمس کی دلالت معنیٰ موضوع لہ پر ہے۔ تو دلالت مطابقی کی تعریف میں دلالت التزامی داخل ہوگئی، اور جب "توسط وضع" کی قید لگا دی تو دلالت التزامی خارج ہوگئی کیوں کہ دلالت التزامی میں لفظ کی دلالت معنی لازم پر اس واسطے سے نہیں ہوتی کہ لفظ اس معنی کے لیے موضوع ہے بلکہ اس واسطے سے ہوتی ہے کہ وہ معنی لفظ کے معنی موضوع لہ کا لازم ہے جب کہ دلالت مطابقی میں دلالت اس واسطے سے ہوتی ہے کہ لفظ اسی معنی کے لیے موضوع ہے اور یہ فائدہ "توسط وضع" کی قید سے حاصل ہے لہذا دلالت مطابقی میں "توسط وضع" کی قید لگانے سے دلالت التزامی خارج ہو جائے گی اور دلالت مطابقی کی تعریف منقوض نہیں ہوگی۔

قطبی: كَانَ دَلَالَتُهٗ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً.

میر قطبی: يَعْنِي اَنَّ هُنَاكَ دَلَالَةً مُطَابِقِيَّةً وَاِنْ كَانَ هُنَاكَ اَيْضًا دَلَالَةٌ تَضَمُّنِيَّةٌ لِمَا عَرَفْتَ فَتِلْكَ الْمُطَابِقِيَّةُ تَدْخُلُ فِيْ حَدِّ التَّضَمُّنِيِّ اِنْ لَمْ يُقَيَّدْ بِذَالِكَ الْقَيْدِ وَاِذَا قُيِّدَ فَلَا اِنْتِقَاضَ.

ترجمہ: یعنی وہاں دلالت مطابقی ہے، اگر وہاں دلالت تضمنی بھی ہو تو وہ دلالت مطابقی تضمنی کی حد میں داخل ہو جائے گی، اگر وہ قید نہ لگائی جائے اور جب اس قید سے مقید کر دیا گیا تو مطابقی سے تضمنی کی تعریف نہیں ٹوٹے گی۔

مطابقی سے تضمنی کے ٹوٹنے کی کیفیت

تشریح: شارح نے فرمایا دلالت تضمنی کی حد میں "بِتَوَسُّطِ قَصْعِهٖ لِمَا دَخَلَ فِيْ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى" کی قید نہ لگائی جائے تو دلالت تضمنی کی حد میں مطابقی داخل ہو جائے گی اور دلالت تضمنی کی تعریف دلالت مطابقی سے ٹوٹ جائے گی، پھر اس کی تفصیل اپنے الفاظ میں بیان فرمائی ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں دلالت تضمنی کے مطابقی سے ٹوٹنے کی کیفیت بیان فرمائی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں قید مذکور نہ لگانے کی صورت میں دلالت تضمنی میں مطابقی یوں در آئے گی کہ مثلاً لفظ امکان کا اطلاق "امکان عام" پر کیا جائے گا تو اس کی دلالت مطابقی ہوگی، پھر اسی پر اس جہت سے بھی نظر ڈالی جائے کہ وہ امکان خاص کا جز ہے تو اسی پر دلالت تضمنی بھی موجود ہے۔ اور جب وہاں دلالت تضمنی متحقق ہے تو دلالت تضمنی کی حد میں مطابقی داخل ہو رہی ہے، اور جب تضمنی کی حد میں قید مذکور کا لحاظ ہوگا تو مطابقی خارج ہو جائے گی کیوں کہ دلالت مطابقی میں لفظ کی دلالت اسی واسطے سے ہوتی ہے کہ لفظ اس معنی کے لیے موضوع ہے۔ اور یہاں پر دلالت اس لحاظ سے مقصود و معتبر ہے کہ وہ معنی لفظ کے معنٰی موضوع لہ کا جز ہے، تو ثابت ہوا کہ تضمنی میں مذکورہ قید کا اعتبار کر لینے سے مطابقی خارج ہو جائے گی اور تضمنی کی تعریف دخول غیر سے مانع رہے گی۔ فَلَا اِنْتِقَاضَ فِيْهِ

میر قطبی: وَعُنِيَ بِهِ الضَّوْءُ كَانَ دَلَالَتُهٗ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً.
میر قطبی يَعْنِيْ هُنَاكَ اَيْضًا دَلَالَةٌ الْتِزَامِيَّةٌ لِمَا عَرَفْتَ فَتَأَمَّلْ.

ترجمہ: جہاں دلالتِ التزامی بھی ہے، اس سبب سے جو آپ کو معلوم ہے، تو غور فرمائیں۔

دلالتِ التزامی کا مطابقی سے ٹوٹنے کی کیفیت

ترجمہ: شارح نے فرمایا دلالت التزامی کی حد کو "توسط وضعه لما خرج منه" کی قید نہ لگائی جائے تو دلالت التزامی کی حد میں مطابقی داخل ہو جائے گی اور التزامی کی حد دخول غیر سے مانع نہ ہوگی مثلاً لفظ شمس کا اطلاق کیا جائے اور اس سے "دھوپ" مراد لی جائے تو لفظ شمس کی دلالت دھوپ پر مطابقی ہوگی، سید السند اس مقدمے پر ایک مقدمے کا اضافہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں، اور یہاں دلالت التزامی بھی ہے جیسا کہ کلام سابق سے آپ کو اس کا علم ہو چکا ہے، پس اب اگر التزامی کی تعریف میں "بِتَوَسُّطِ وَضْعِهٖ لِمَا خَرَجَ عَنْهُ" کی قید نہ لگائی جائے تو مطابقی التزامی کی حد میں داخل ہو جائے گی اور اس قید کا لحاظ کر لیا جائے تو مطابقی خارج ہو جائے گی کیوں کہ دلالت مطابقی میں دلالت اس اعتبار سے نہیں ہوتی کہ مدلول، لفظ کے معنٰی موضوع لہ کا خارج لازم ہے، بلکہ اس

واسطے سے ہوتی ہے کہ لفظ اس معنی کے لیے موضوع ہے جب کہ دلالت التزامی کی صورت میں لفظ کی دلالت معنی پر اس واسطے سے ہوتی ہے کہ لفظ، معنی موضوع لہ کے خارج لازم کے لیے موضوع ہے، پس اس قید کے باعث دلالت التزامی اپنی تعریف میں مطابقی کے داخل ہونے سے مانع ہے کیوں کہ یہاں دلالت اس حیثیت سے مقصود و معتبر ہے کہ "دھوپ" لفظ شمس کے معنیٰ موضوع لہ آفتاب کا "خارج لازم" ہے۔

میر قطبی : وَلَا خِفَاءَ فِیْ اَنَّ اللَّفْظَ لَا یَدُلُّ عَلٰی کُلِّ اَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ.
میر قطبی :اَیْ عَنِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَاِلَّا لَزِمَ اَنْ یَکُوْنَ کُلُّ لَفَظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى دَالًا عَلٰی مَعَانٍ غَیْرِ مُتَنَاهِیَةٍ وهُوَ ظَاهِرُ الْبُطْلَانِ.

ترجمہ: یعنی دلالت التزامی میں لفظ، معنی موضوع لہ کے ہر خارج پر لفظ دلالت نہیں کرتا ہے ورنہ لازم آئے گا کہ ہر وہ لفظ جو کسی معنی کے لیے موضوع وہ غیر متناہی معانی پر دلالت کرے، اور یہ ظاہر البطلان ہے۔

دلالتِ التزامی میں دلالت خارج لازم پر ہوتی ہے

تشریح: سید السند فرماتے ہیں کہ شارح نے جو یہ فرمایا کہ لفظ معنی موضوع لہ کے خارج لازم پر دلالت کرے تو دلالت التزامی ہے، یہاں خارج سے مراد ہر خارج نہیں ہے ورنہ لازم آئے گا کہ جب کوئی لفظ کسی معنیٰ کے لیے موضوع ہو تو غیر متناہی معانی پر دلالت کرے کیوں کہ اس کے معنیٰ موضوع لہ کے علاوہ باقی سارے معانی خارج ہیں لہٰذا "خارج" سے وہ خارج مراد ہے جو معنیٰ موضوع لہ کا لازم ذہنی ہو، پھر معنیٰ موضوع لہ اور اس معنیٰ کے درمیان لزوم چاہے عقلاً ہو یا عرفاً ہو، بہر دو صورت اس پر لفظ کی دلالت التزامی ہوگی ورنہ نہیں ہوگی۔

قطبی : فَلَابُدَّ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْخَارِجِ مِنْ شَرْطٍ
میر قطبی: وَاَمَّا الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَعْنِی الْمُطَابِقَةَ فَیَکْفِیْ فِیْهَا الْعِلْمُ بِالْوَضْعِ فَاِنَّ السَّامِعَ اِذَا عَلِمَ اَنَّ اللَّفْظَ الْمَسْمُوْعَ مَوْضُوْعٌ لِمَعْنًى فَلَا بُدَّ اَنْ یَنْتَقِلَ ذِهْنُهٗ مِنْ سَمَاعِ اللَّفْظِ اِلٰی مُلَاحَظَةِ ذَالِكَ الْمَعْنٰی وَهٰذَا هُوَ الدَّلَالَةُ الْمُطَابِقِیَّةُ وَكَذَا اِذَا عَلِمَ اَنَّ ذَالِكَ مَوْضُوْعٌ لِمَعَانٍ مُتَعَدِّدَةٍ فَاِنَّهٗ عِنْدَ سَمَاعِهٖ لَهٗ یَنْتَقِلُ ذِهْنُهٗ اِلٰی مُلَاحَظَةِ

تِلْكَ الْمَعَانِيْ بِاَسْرِهَا فَيَكُوْنَ دَالًّا عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهَا مُطَابَقَةً وَاِنْ لَمْ يُعْلَمْ اَنَّ مُرَادَ الْمُتَكَلِّمِ مَاذَا مِنْ بَيْنِ تِلْكَ الْمَعَانِيْ فَاِنَّ كَونَ الْمَعْنٰى مُرَادًا لِلْمُتَكَلِّمِ لَيْسَ مُعْتَبَرًا فِيْ دَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَيْهِ اِذْ هِىَ اَعْنِيْ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنٰى عِبَارَةٌ عَنْ كَوْنِهٖ مَفْهُوْمًا مِّنَ اللَّفْظِ سَوَاءٌ كَانَ مُرَادًا لِلْمُتَكَلِّمِ اَوْ لَا وَاَمَّا الدَّلَالَةُ التَّضَمُّنِيَّةُ فَلَا تَحْتَاجُ اَيْضًا اِلٰى اشْتِرَاطٍ لِاَنَّ اللَّفْظَ اِذَا وُضِعَ لِمَعْنٰى مُرَكَّبٍ كَانَ دَالًّا عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ اَجْزَائِهٖ دَلَالَةً تَضَمُّنِيَّةً لِاَنَّ فَهْمَ الْجُزْءِ لَازِمٌ لِفَهْمِ الْكُلِّ. وَلَا يُمْكِنُ اَنْ يَكُوْنَ اللَّفْظُ مَوْضُوْعًا لِخُصُوْصِيَّةِ مَعْنًى مُرَكَّبٍ مِنْ اَجْزَاءٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ حَتّٰى يَلْزَمَ دَلَالَةُ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ عَلٰى اُمُوْرٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ دَلَالَةً تَضَمُّنِيَّةً وَلَا يُمْكِنُ اَيْضًا اَنْ يُوْضَعَ لَفْظٌ وَاحِدٌ بِاِزَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مَّعَانٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ بِاَوْضَاعٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ حَتّٰى يَلْزَمَ كَوْنُهٗ دَالًّا بِالْمُطَابَقَةِ عَلٰى مَا لَا يَتَنَاهٰى.

ترجمہ: رہا معنی موضوع لہ پر دلالت یعنی مطابقی تو اس میں صرف علم بالوضع کافی ہے کیوں کہ سامع نے جب یہ جان لیا کہ لفظ مسموع ایک معنی کے لیے موضوع ہے تو لفظ سن کر ذہن اس معنی کے ادراک کی طرف منتقل ہوجائے گا یہی دلالت مطابقی ہوگی، یونہی جب یہ معلوم ہو گیا کہ وہ لفظ کئی معانی کے لیے موضوع ہے تو لفظ کے سماع کے وقت ذہن ان تمام معانی کے ادراک کی طرف منتقل ہوجائے گا اور ان میں سے ہر ایک پر لفظ دلالت مطابقی کرے گا، اگرچہ یہ معلوم نہ ہو کہ ان تمام معانی میں سے کون سا معنی مراد متکلّم ہے، کیونکہ لفظ کے معنی پر دلالت کرنے میں معنی کا مراد متکلّم ہونا معتبر نہیں ہے اس لیے کہ لفظ کی معنی پر دلالت کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے معنی مفہوم ہوتا ہو خواہ وہ متکلّم کی مراد ہو یا نہ ہو، رہ گئی دلالت تضمنی تو اس میں بھی کسی زائد شرط کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ لفظ جب کسی مرکب معنی کے لیے موضوع ہو گا تو اس کے ہر جز پر اس کی دلالت تضمنی ہوگی، اس لیے کہ کل کے فہم کو جز کا فہم لازم ہے، اور یہ ممکن نہیں کہ لفظ، غیر متناہی اجزا سے مرکب خاص معنی کے لیے موضوع ہو، یہاں تک کہ ایک لفظ کا غیر متناہی معانی پر غیر متناہی وضعوں سے دلالت تضمنی کرنا لازم آئے، یہ بھی ممکن نہیں کہ ایک لفظ غیر متناہی

معانی میں سے ہر ایک کے لیے الگ الگ وضع کے ساتھ موضوع ہو، یہاں تک کہ اس سے ایک لفظ کا غیر متناہی معانی پر دلالت مطابقی کرنا لازم آئے۔

دلالت التزامی میں لزوم ذہنی ضروری ہے

تشریح:۔ شارح نے فرمایا دلالت التزامی میں لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ کے خارج پر ہوتی ہے لیکن ہر خارج پر نہیں ہوتی ہے اس لیے اس خارج کو ایک شرط سے مشروط کرنا ضروری ہے، پھر اس کی شرط بھی ذکر کی، لیکن دلالت مطابقی اور تضمنی کو شرط سے مشروط نہ فرمایا۔ سید السند نے اس حاشیہ میں دلالت مطابقی اور تضمنی کو کسی بھی شرط سے مشروط نہ کیے جانے کی وجہ بیان فرمائی ہے اور ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں دلالت مطابقی میں کوئی شرط نہیں لگائی اس لیے کہ اس کے لیے علم بالوضع کافی ہے بایں طور کہ سامع کو جب معلوم ہوجاتا ہے کہ مسموع لفظ ایک معنی کے لیے موضوع ہے تو ذہن اس معنی کے ادراک کی طرف ضروری طور پر منتقل ہوجاتا ہے اور دلالت مطابقی کے تحقق کے لیے اتنا کافی ہے۔ یونہی جب سامع کو معلوم ہوجائے کہ لفظ متعدّد معانی کے لیے موضوع ہے، تو لفظ سن کر ان تمام معانی کے تعقل کی طرف ذہن منتقل ہوجائے گا اور ان معانی میں سے ہر معنی پر لفظ دلالت مطابقی کرے گا، اگرچہ یہ معلوم نہ ہو کہ متکلّم نے ان تمام معانی میں سے کون سا معنی مراد لیا ہے اس واسطے کہ لفظ کے معنی پر دال ہونے میں معنی کا مراد متکلّم ہونا معتبر نہیں ہے، کیونکہ معنی پر لفظ کی دلالت کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے معنی مفہوم ہوتا ہو خواہ وہ متکلّم کی مراد ہو یا نہ ہو، تو جب لفظ سے معنی مفہوم ہوگا تو دلالت کا تحقق ہوجائے گا اگرچہ متکلّم کی مراد نہ ہو، یوں ہی تضمنی میں کسی بھی زائد شرط کی حاجت نہیں کیوں کہ لفظ جب کسی مرکب معنی کے لیے موضوع ہوگا تو ضرور اس کے جز پر دلالت تضمنی کرے گا کیوں کہ کل کا فہم جز کے فہم کو مستلزم ہوتا ہے۔

"لا یمکن ان یکون" سے محشی نے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے وہ اعتراض اور اس کا جواب درج ذیل ہے:

اعتراض: دلالت تضمنی اور مطابقی میں "علم بالوضع" کافی نہیں ہے ان دونوں میں ایک شرط لگانا ضروری ہے تضمنی میں یہ کہ لفظ غیر متناہی اجزا سے مرکب معنی کے لیے موضوع نہ ہو، اور مطابقی میں یہ کہ لفظ غیر متناہی اوضاع سے غیر متناہی معانی کے لیے موضوع نہ ہو۔

جواب: دونوں دلالتوں میں کسی شرط کی ضرورت نہیں کیوں کہ لفظ خاص غیر متناہی اجزا سے مرکب معنی کے لیے موضوع ہونا ممکن نہیں حتی کہ ایک لفظ کی غیر متناہی معانی پر دلالت تضمنی ہونا لازم آئے گا۔ نہ ہی ایک لفظ کا الگ الگ وضع کے ساتھ غیر متناہی معانی کے لیے موضوع ہونا ممکن ہے حتی کہ ایک لفظ کا غیر متناہی معانی پر دلالت مطابقی

کرنالازم آئے۔ لہذا آپ کی بیان کردہ شرطیں ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

قطبی:اَوْ لِاَجْلِ اَنَّهٗ يَلْزَمُ مِنْ فَهْمِ الْمَعْنٰى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَهْمُهٗ

میر قطبی: اَلدَّلَالَةُ التَّضَمُّنِيَّةُ دَاخِلَةٌ فِیْ هٰذَا الْقِسْمِ لِاَنَّ الْمَعْنٰى التَّضَمُّنِيَّ وَاِنْ لَمْ يُوْضَعْ لَهُ اللَّفْظُ لٰكِنَّهٗ يَلْزَمُ مِنْ فَهْمِ الْمَعْنٰى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَهْمُهٗ قَطْعًا.

ترجمہ: دلالت تضمنی اس قسم میں داخل ہے اس لیے کہ معنی تضمنی کے لیے اگرچہ لفظ موضوع نہیں ہوتا تاہم موضوع لہ کے فہم سے قطعی طور پر اس کا فہم لازم آتا ہے۔

کلام شارح پر وارد اعتراض و جواب

تشریح: دلالت التزامی میں معنی موضوع لہ اور امر خارجی کے درمیان لزومی ذہنی ضروری ہونے پر دلیل دیتے ہوئے شارح نے فرمایا لفظ کی معنی پر دلالت دو طرح سے ہوتی ہے۔(۱)لفظ معنی کے لیے موضوع ہو(۲)معنی موضوع لہ کے تصور سے اس معنی کا تصور و فہم لازم آتا ہو۔ سید السند نے شارح کے اس کلام پر وارد ہونے والے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے وہ یہ کہ شارح کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ دلالت کی صرف دو قسمیں ہیں مطابقی، التزامی جب کہ یہ حصر درست نہیں کیوں کہ ان دو کے علاوہ دلالت کی ایک قسم تضمنی بھی ہے جو اس سے خارج ہو رہی ہے۔

جواب: اس کا جواب دیتے ہوئے سید السند فرماتے ہیں: دلالت کی دوسری صورت میں دلالت تضمنی بھی داخل ہے۔ اس لیے کہ لفظ اگرچہ معنی موضوع لہ کے جز کے لیے موضوع نہیں ہوتا، تاہم معنی موضوع لہ کے فہم سے اس کے جز کا فہم لازم آتا ہے، اسی لحاظ سے ہر تضمنی التزامی ہوتی ہے تو التزامی کے ضمن میں تضمنی کا بھی بیان ہو گیا، لہذا اس بیان سے دلالت تضمنی کا خروج لازم نہیں آتا ہے۔

قطبی: وَالْعَدَمُ الْمُضَافُ اِلَى الْبَصَرِ يَكُوْنُ الْبَصَرُ خَارِجًا عَنْهٗ

میر قطبی: اَلْمُضَافُ اِذَا اُخِذَ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُضَافٌ كَانَتِ الْاِضَافَةُ دَاخِلَةً فِيْهِ وَالْمُضَافُ اِلَيْهِ خَارِجًا عَنْهُ وَاِذَا اُخِذَ مِنْ حَيْثُ ذَاتِهٖ كَانَتِ الْاِضَافَةُ اَيْضاً خَارِجَةً عَنْهُ وَمَفْهُوْمُ الْعَمٰى هُوَ الْعَدَمُ الْمُضَافُ اِلٰى

الْبَصَرِ مِنْ حَيْثُ هُو مُضَافٌ فَيَكُوْنُ الْاِضَافَةُ اِلَى الْبَصَرِ دَاخِلَةً فِيْ مَفْهُوْمِ الْعَمٰى وَ يَكُوْنُ الْبَصَرُ خَارِجًا عَنْهُ.

ترجمہ:مضاف جب اس حیثیت سے معتبر ہو کہ وہ مضاف ہے تو اضافت اس میں داخل ہوگی اور مضاف الیہ خارج ہوگا، اور مضاف جب اپنے نفس ذات کے اعتبار سے ملحوظ ہو تو اضافت بھی خارج ہوگی، اور "عدم "جو بصر کی طرف مضاف ہوتا ہے بحیثیت مضاف "عمٰی" کا مفہوم ہے لہٰذا عمٰی کے مفہوم میں "اضافة الی البصر" داخل ہے بصر خارج ہے۔

مفہوم عمٰی پر ایک شبہ کا ازالہ

تشریح:شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا عمی کا مفہوم ہے، عدم جو مضاف ہو بصر کی طرف اور بصر مفہوم عمی سے خارج ہوتا ہے۔ سید السند نے اس دعوی کی مزید وضاحت فرمائی ہے جس سے شارح کا ذکر کردہ اعتراض بھی دفع ہو جاتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ایک اور وہم کا ازالہ ہو جاتا ہے وہ یہ ہے۔

وہم:۔جب "بصر ""مفہوم عمی سے خارج ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے "عدم مطلق "عمٰی کا مفہوم ہے۔ اور عمی پر "عدم "کا اطلاق صحیح ہے جب کہ یہ سراسر باطل ہے۔

ازالہ:اس وہم کا ازالہ کرتے ہوئے سید السند فرماتے ہیں ۔مضاف دو حیثیتوں سے معتبر ہوتا ہے (۱) مضاف بحیثیت مضاف (۲) مضاف بحیثیت نفس ذات۔ جب مضاف بحیثیت مضاف معتبر ہو تو مضاف کے ساتھ اضافت مقصود و معتبر ہوتی ہے اور مضاف الیہ خارج ہوتا ہے، اور جب مضاف محض اپنی ذات کے اعتبار سے ملحوظ ہوتا ہے تو اضافت اور مضاف الیہ دونوں غیر معتبر ہوتے ہیں، اور یہاں "عمی "کا مفہوم بصر کی طرف مضاف کیا ہوا "عدم " ہے جس میں مضاف بحیثیت مضاف معتبر ہے لہٰذا مفہوم عمی میں اضافت الی البصر داخل ہے اور بصر خارج ہے اور جب ایسا ہے تو نہ بصر کا، مفہوم عمی کا جز ہونا لازم آتا ہے نہ عمی پر عدم کا اطلاق صحیح قرار پاتا ہے، حاصل کلام یہ کہ مفہوم عمی میں عدم کے ساتھ اضافت الیٰ البصر کی قید معتبر ہے مضاف الیہ خارج ہے، اور جب مفہوم عمی، عدم اور اضافۃ الی البصر کا مجموعہ ہے، تو عمٰی پر "عدم "کا اطلاق درست نہیں ہوگا، لہٰذا وہم مذکور کی گنجائش نہیں۔

قطبی: لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ اللَّفْظُ مَوْضُوْعًا لِمَعْنًى بَسِيْطٍ
میر قطبی: بِهٰذَا الدَّلِيْلِ اَيْضًا يُعْرَفُ اَنَّ الْاِلْتِزَامَ لَا يَسْتَلْزِمُ

التَّضَمُّنَ فَاِنَّ الْمَعْنٰى الْبَسِيْطَ اِذَا كَانَ لَهٗ لَازِمٌ ذِهْنِيٌّ كَانَ هُنَاكَ الْتِزَامٌ بِلَا تَضَمُّنٍ.

ترجمہ: اس دلیل سے یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ دلالت التزامی تضمنی کو مستلزم نہیں کیوں کہ معنی بسیط کا جب کوئی لازم ذہنی ہوگا تو وہاں دلالت التزامی تضمنی کے بغیر متحقق ہوگی۔

دلالتِ مطابقی اور التزامی، تضمنی کو مستلزم نہیں

تشریح: ماتن نے دعوی کیا دلالت مطابقی تضمنی کو مستلزم نہیں۔ شارح نے اس پر یہ دلیل پیش کی کہ ہو سکتا ہے لفظ کسی معنی بسیط کے لیے موضوع ہو جس کے اجزا ہی نہ ہوں تو وہاں دلالت مطابقی تو ہوگی لیکن تضمنی نہیں ہوگی۔ سید السند فرماتے ہیں اس دلیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ دلالت التزامی بھی تضمنی کو مستلزم نہیں، اس لیے کہ جب لفظ کسی معنی بسیط کے لیے موضوع ہو اور اس کا کوئی لازم ذہنی بھی ہو تو دلالت مطابقی اور التزامی تو متحقق ہوگی لیکن دلالت تضمنی متحقق نہیں ہوگی کیوں کہ یہاں معنیٰ موضوع لہ کا کوئی جز نہیں ہے۔

قطبی: فَغَيْرُ مُتَيَقَّنٍ

میر قطبی: قَدْ يُقَالُ عَدَمُ اسْتِلْزَامِ الْمُطَابَقَةِ لِلْاِلْتِزَامِ مُتَيَقَّنٌ وَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ بِاَنَّهٗ لَايَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ لِكُلِّ مَعْنًى لَازِمٌ ذِهْنِيٌّ وَاِلَّا لَزِمَ مِنْ تَصَوُّرِ مَعْنًى وَاحِدٍ تَصَوُّرُ لَازِمِهٖ وَمِنْ تَصَوُّرِ لَازِمِهٖ تَصَوُّرُ لَازِمِ لَازِمِهٖ وَهٰكَذَا اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ فَيَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ مَعْنًى وَاحِدٍ اِدْرَاكُ اُمُوْرٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ دَفْعَةً وَاحِدَةً وَهُوَ مُحَالٌ، فَلَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَ هُنَاكَ مَعْنًى لَا يَكُوْنُ لَهٗ لَازِمٌ ذِهْنِيٌّ فَاِذَا وُضِعَ اللَّفْظُ بِاِزَاءِ ذَالِكَ الْمَعْنٰى دَلَّ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَلَا الْتِزَامَ وَرُدَّ ذَالِكَ لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ تَلَازُمٌ وَهِيَ مُتَعَاكِسٌ فَيَكُوْنُ كُلٌّ مِّنْهُمَا لَازِمًا ذِهْنِيًّا لِلْاٰخَرِ وَلَا فَاِسْتِحَالَةَ فِيْ ذَالِكَ كَمَا فِي الْمُتَضَايِفَيْنِ مِثْلُ الْاُبُوَّةِ وَالْبُنُوَّةِ وَذَالِكَ لِاَنَّ التَّلَازُمَ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ لَا

يَسْتَلْزِمُ تَوَقُّفَ كُلٍّ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ حَتّٰى يَكُوْنَ دَوْرًا مُحَالًا وَمِنْهُمْ مَنِ اسْتَدَلَّ عَلٰى عَدَمِ الْاِسْتِلْزَامِ بِاَنَّا نَجْزِمُ قَطْعًا بِجَوَازِ تُعَقُّلِ بَعْضِ الْمَعْنٰى مَعَ الذُّهُوْلِ عَنْ جَمِيْعِ مَاعَدَاهُ فَيَتَحَقَّقُ هُنَاكَ الْمُطَابَقَةُ بِدُوْنِ الْاِلْتِزَامِ فَاِنْ صَحَّ ذَالِكَ فَقَدْ تَمَّ مَا ادَّعَاهُ مِنْ عَدَمِ الْاِسْتِلْزَامِ وَاِلَّا فَلَا .

ترجمہ: بعض علما یہ فرماتے ہیں کہ دلالت مطابقی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا متیقن ہے، اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ یہ نہیں ہوسکتا کہ ہر معنی کا ایک لازم ذہنی ہوورنہ ایک معنی کے تصور سے اس کے لازم کا تصور لازم آئے گا اوراس لازم کے تصور سے اس کے لازم کا تصور لازم آئے گا اس طرح غیر متناہی سلسلہ جائے گا، تو ایک معنی کے تصور سے ”دفعۃ واحدہ“ غیر متناہی امور کا ادراک لازم آئے گا، اور یہ محال ہے، تو ضروری ہے کہ وہاں ایک ایسا معنی ہو جس کا کوئی لازم ذہنی نہ ہو تو جب لفظ اس معنی کے مقابلے میں وضع کیا جائے گا، تو اس لفظ کی اس معنی پر دلالت مطابقی ہوگی، لیکن دلالت التزامی یکسر معدوم ہوگی، اس استدلال کا رد کیا گیا، بایں طور کہ ہوسکتا ہے دونوں معانی کے درمیان تلازم ہو یعنی ایک دوسرے کو لازم ہوں جیسا کہ دو متضایف الفاظ میں ہوتا ہے، مثلاً، ابوت، اور بنوت، یہ اس لیے کہ دو طرفوں میں تلازم اس بات کو مستلزم نہیں کہ ایک دوسرے پر موقوف ہو حتی کہ دور محال لازم آئے، اور بعض نے اس عدم استلزام پر یوں استدلال کیا ہے کہ بسا اوقات ہم بعض معانی کا قطعی طور پر تصور کرتے ہیں اس کے ساتھ ساتھ کہ اس کے علاوہ سے ہم یکسر غافل و بے خبر ہوتے ہیں، تو وہاں پر دلالت مطابقی التزامی، کے بغیر متحقق ہوتی ہے اگر یہ استدلال صحیح ہو تو ان کی طرف سے عدم استلزام کا دعویٰ درست ہوگا، ورنہ نہیں۔

کلامِ شارح پر بعض علما کا معارضہ اور اس کا جواب

تشریح: شارح نے فرمایا دلالت مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا یقینی نہیں، سید السند نے اس حاشیہ میں شارح کے مذکورہ دعوی پر بعض علما کا معارضہ پیش کیا ہے۔ پھر اس کا جواب تحریر فرمایا ہے۔

معارضہ: سید السند فرماتے ہیں بعض مصنفین مذکورہ دعویٰ پر معارضہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں، دلالت مطابقی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا یقینی ہے۔ وہ حضرات اپنے اس دعویٰ پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہر معنی کا ایک لازم ذہنی ہو ایسا نہیں ہوسکتا، ورنہ ایک معنی کے تصور سے اس معنی کے لازم کا تصور لازم آئے گا اور لازم بھی ایک معنی ہے تو اس کے تصور سے اس کے لازم کا تصور لازم آئے گا اسی طرح لازم کے لازم کا تصور لازم آئے گا جس سے دفعۃ واحدۃ غیر متناہی امور کا ادراک لازم آئے گا جو کہ محال ہے، اس محذور سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ ایک ایسا

معنی ہو جس کا کوئی لازم ذہنی نہ ہو، تو اس معنی پر لفظ کی دلالت مطابقی تو ہو گی لیکن دلالت التزامی نہیں ہو گی، کیوں کہ اس معنی کا کوئی لازم ذہنی نہیں ہے، تو ثابت ہوا کہ مطابقی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا قطعی اور یقینی ہے۔

جواب: سید السند اس معارضہ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علما کا یہ استدلال باطل ہے، کیوں کہ ہو سکتا ہے دونوں معانی کے درمیان تلازم ہو، ایک دوسرے کو لازم ہوں ایسی صورت میں دونوں میں سے ایک دوسرے کے لیے لازم ذہنی ہو گا اس طرح دلالت التزامی کا تحقق بھی ہو جائے گا اور تسلسل محال کے محذور سے بچ جائیں گے جیسے دو متضایف الفاظ مثلاً، ابوت، اور بنوت میں جانبین سے تلازم ہوتا ہے، اس میں دور کا استحالہ بھی لازم نہیں آئے گا کیوں کہ دو چیزوں کے درمیان تلازم اس بات کو مستلزم نہیں ہوتا کہ ایک دوسرے پر موقوف ہو۔ حتی کہ دور لازم آئے۔

معارضین میں سے بعض علمانے عدم استلزام پر یوں استدلال کیا ہے کہ ہم کو بعض معانی کا قطعی طور پر تصور ہوتا ہے لیکن ان کے تصور کے وقت ان معانی کے علاوہ دوسرے تمام لازم اور غیر لازم معانی سے ہم یکسر بے خبر ہوتے ہیں لہٰذا دلالت مطابقی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا یقینی ہے۔ وھو المطلوب۔

جواب: سید السند فرماتے ہیں بعض علما کا یہ استدلال اگر صحیح ہو تو بعض علما کا دعوی عدم استلزام بھی تام ہو گا ورنہ نہیں، سید السند نے اس استدلال کی حتمی تردید نہ فرمائی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ استدلال وجدان کی حد تک بالکل درست ہے اور سید السند وجدان صحیح رکھنے والوں میں سے ہیں، لیکن مکابر کے لیے انکار کی گنجائش ہے اس طرح کہ وہ کہہ سکتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ تمام معانی سے اس قدر ذہول ہو جائے گا کہ ہم ان سے بالکل بے شعور و بے خبر ہو جائیں، اس لیے کہ شعور سے ذہول و تغافل، عدم شعور کو مستلزم نہیں ہوتا لہٰذا تمام معانی سے ذہول کے باوجود کسی نہ کسی طرح ان کا تصور ضرور باقی رہے گا، پس دلالت مطابقی، التزامی کو مستلزم ہو سکتی ہے، یہی وجہ ہے کہ محشی نے "و الا فلا" کا لاحقہ، لگایا دیا ہے۔

قطبی: وَزَعَمَ الْاِمَامُ

میر قطبی: مَبْنَاهُ عَلٰی اَنَّ سَلْبَ الْغَيْرِ لَازِمٌ ذِهْنِيٌّ لِكُلِّ مَعْنًى مِنَ الْمَعَانِيْ فَيَلْزَمُ مِنْ حُصُوْلِهٖ فِي الذِّهْنِ حُصُوْلُهٗ فِيْهِ وَلَيْسَ بِصَحِيْحٍ فَاِنَّا نَتَصَوَّرُ كَثِيْراً مِنَ الْمَعَانِيْ مَعَ الْغَفْلَةِ عَنْ سَلْبِ غَيْرِهَا عَنْهَا وَلَوْ صَحَّ

لَاسْتَلْزَمَ كُلُّ تَصَوُّرٍ تَصْدِيْقًا وَهُوَ بَاطِلٌ قَطْعًا نَعَمْ سَلْبُ الْغَيْرِ لَازِمٌ بَيِّنٌ بِالْمَعْنَى الْاَعَمِّ وَهُوَ اَنْ يَكُوْنَ تَصَوُّرُ الْمَلْزُوْمِ مَعَ تَصَوُّرِ اللَّازِمِ كَافِيًا فِى الْجَزْمِ بِاللُّزُوْمِ وَالْمُعْتَبَرُ فِى الْاِلْتِزَامِ وَهُوَ اللَّازِمُ الْبَيِّنُ بِالْمَعْنَى الْاَخَصِّ وَهُوَ اَنْ يَكُوْنَ تَصَوُّرُ الْمَلْزُوْمِ مُسْتَلْزِمًا لِتَصَوُّرِ اللَّازِمِ.

ترجمہ: اس کی بنیاد اس پر ہے کہ "سلب غیر" معنی کا لازم ذہنی ہو تو ذہن میں معنی کے حصول کے وقت "سلب غیر" بھی حاصل ہوگا، اور یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ بہت سے معانی کے تصور کے وقت ہم سلب غیر سے بالکل غافل ہوتے ہیں، اور یہ خیال صحیح مانا جائے تو ہر تصور ایک تصدیق کو مستلزم ہوگا، جو قطعی طور پر باطل ہے، ہاں "سلب غیر" معنی کا لازم بین بالمعنیٰ الاعم ہوتا ہے وہ یہ کہ ملزوم کے ساتھ لازم کا تصور کرنے سے دونوں کے درمیان لزوم کا جزم حاصل ہوجاتا ہے، جب کہ التزام میں لازم بین بالمعنیٰ الاخص معتبر ہے وہ یہ ہے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور لازم آئے۔

محشی کی طرف سے امام رازی کی تردید

تشریح: شارح نے فرمایا امام رازی کا خیال یہ ہے کہ ہر معنی کا کوئی نہ کوئی لازم ذہنی ضرور ہوتا ہے کم از کم یہی اس کا لازم ہوتا ہے کہ وہ اپنا غیر نہیں لہٰذا مطابقی، التزامی کو مستلزم ہوتی ہے۔ سید السند اس حاشیہ میں امام رازی کے اس خیال کی بنیاد ذکر کی ہے پھر اس کی پر زور تردید فرمائی ہے چناں چہ فرماتے ہیں، اس خیال کی بنیاد اس پر ہے کہ "سلب غیر" ہر معنی کا لازم ذہنی ہوتا ہے، لہٰذا جب وہ معنی ذہن میں حاصل ہوگا تو "سلب غیر" بھی ذہن میں حاصل ہوگا، اور یہ کئی وجوہ سے صحیح نہیں ہے (۱) بہت سے معانی کے تصور کے وقت ہم ان معانی کے "سلب غیر" سے بالکل بے خبر ہوتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ "سلب غیر" کسی بھی معنی کا لازم ذہنی نہیں ہوتا ورنہ اس کے بغیر معانی کا تصور نہ ہوتا (۲) اگر سلب غیر کو لازم ذہنی مان کر امام رازی کے خیال کو صحیح مانا جائے تو ہر تصور کا تصدیق کو مستلزم ہونا لازم آئے گا، بایں طور کہ جب ہم کسی ماہیت کا تصور کریں گے تو اس کے ساتھ ساتھ اس کا لازم ذہنی "انہا لیست غیر ھا" بھی ہمارے ذہن میں حاصل ہوگا جو بلاشبہ تصدیق ہے تو لازم آیا کہ ہر تصور ایک تصدیق کو مستلزم ہو اور یہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا سلب غیر کا لازم ذہنی ہونا باطل ہے۔ (۳) اور یہ بھی تسلیم کرلیں کہ ہر معنی کو "سلب غیر" لازم ہوتا ہے تو بھی امام رازی کے موقف کے لیے مفید نہیں کیوں کہ "سلب غیر" لازم بین بالمعنی الاعم ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ لازم اور ملزوم دونوں کا تصور کیا جائے تو دونوں کے درمیان لزوم کا

جزم حاصل ہوجاتا ہے مثلاً زید اور اس کا اپنا غیر نہ ہونے کا تصور کریں تو اس بات کا یقین ہوجاتا ہے کہ سلب غیر زید کو لازم ہے، جب کہ دلالت التزامی کے لیے لازم بین بالمعنی الاخص درکار ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور لازم آے، لہٰذا "سلب غیر" کو لازم ذہنی تسلیم کر لینے کے بعد بھی امام رازی کا مدعیٰ ثابت نہیں ہوتا، تو ثابت ہوا کہ بعض اوقات ایسا ہوسکتا ہے کہ دلالت مطابقی متحقق ہو اور دلالت التزامی متحقق نہ ہو۔

قطبی: لَمْ یُعْلَمْ اَیْضًا وُجُوْدُ لَازِمٍ ذِهْنِیٍّ لِکُلِّ مَاهِیَةٍ مُرَکَّبَةٍ

میر قطبی: قَدْ یُتَوَهَّمُ اَنَّ مَفْهُوْمَ الْکُلِّیَّةِ وَالْجُزْئِیَّةِ بَلْ مَفْهُوْمَ التَّرْکِیْبِ لَازِمٌ ذِهْنِیٌّ لِکُلِّ مَعْنًی مُرَکَّبٍ فَیَکُوْنُ التَّضَمُّنُ مُسْتَلْزِمًا لِلْاِلْتِزَامِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِاَنَّا قَدْ نَتَصَوَّرُ مَعْنًی مُرَکَّبًا مَعَ الذُّهُوْلِ عَنْ کَوْنِهٖ مُرَکَّبًا وَعَنْ مَفْهُوْمِ الْکُلِّیَّةِ وَالْجُزْئِیَّةِ فَلَیْسَ شَیْءٌ مِنْهَا لَازِمًا ذِهْنِیًّا یَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ تَصَوُّرُهٗ وَقَدْ یُدَّعٰی هٰهُنَا اَیْضًا اَنَّا نَجْزِمُ بِجَوَازِ تَعَقُّلِ بَعْضِ الْمَعَانِی الْمُرَکَّبَةِ مَعَ الْغَفْلَةِ عَنْ جَمِیْعِ الْمَفْهُوْمَاتِ الْخَارِجِیَّةِ عَلٰی قِیَاسِ مَا قِیْلَ فِی الْمُطَابَقَةِ فَلَا یَکُوْنُ التَّضَمُّنُ مُسْتَلْزِمًا لِلْاِلْتِزَامِ.

ترجمہ: بعض اوقات یہ وہم ہوتا ہے کہ مفہوم کلیت اور جزئیت بلکہ مفہوم ترکیب ہر معنی مرکب کے لیے لازم ذہنی ہوتا ہے تو تضمنی، التزامی کو مستلزم ہوگی اور یہ باطل ہے، کیوں کہ بسا اوقات ہم معنی مرکب کا تصور کرتے ہیں اور اس کے مرکب ہونے سے بالکل بے خبر ہوتے ہیں یوں ہی کلی جزئی کا تصور کرتے ہیں اور مفہوم کلیت و جزئیت سے ذہن یکسر خالی ہوتا ہے، تو ان میں سے کوئی بھی ایسا لازم ذہنی نہیں ہے کہ ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے، کبھی کبھی یہاں بھی یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ بعض معانی مرکبہ کا تصور دیگر تمام مفہومات خارجیہ سے غافل ہوتے ہوئے بھی ہوسکتا ہے، جیسا کہ مطابقی میں کہا گیا ہے تو دلالت تضمنی بھی التزامی کو یقینی طور پر مستلزم نہ ہوگی۔

دلالتِ تضمنی التزامی کو مستلزم نہیں ہوتی

تشریح: شارح نے فرمایا دلالت مطابقی کی طرح تضمنی بھی التزامی کو مستلزم نہیں، پھر دلیل یہ دی کہ جس

طرح ہر ماہیت بسیط کے لیے لازم ذہنی معلوم نہیں اسی طرح ہر ماہیت مرکبہ کے لیے بھی لازم ذہنی کا ہونا معلوم نہیں سید السند نے اس حاشیہ میں مصنف کا ایک دوسرا خیال ذکر کیا ہے جس کو انھوں نے اپنی کتاب ''الجامع'' میں تحریر کیا ہے۔ وہ درج ذیل ہے۔

وہم: جس طرح کلی، جزئی کے لیے کلیت اور جزئیت کا مفہوم لازم ذہنی ہے، اسی طرح ہر مرکب کے لیے ''ترکیب'' لازم ذہنی ہے تو معلوم ہوا کہ دلالت تضمنی، التزامی کو مستلزم ہوتی ہے۔

جواب: یہ وہم باطل ہے اس واسطے کہ ہم بہت سے مرکب معانی کا تصور کرتے ہیں اس حال میں ان کی ترکیب سے یکسر غافل ہوتے ہیں، یوں ہی بہت سے کلی اور جزئی معانی کا تصور کرتے وقت بھی ان مفاہیم کی کلیت اور جزئیت سے مکمل ناواقف ہوتے ہیں، اور جب ایسا ہے تو ثابت کہ کلیت اور جزئیت کلی جزئی کے لیے اور ترکیب معنی مرکب کے لیے ایسا لازم ذہنی نہیں کہ ملزوم کے تصور سے، اس لازم کا تصور لازم آے، جو دلالت التزامی میں معتبر ہے، ورنہ جزئیت کے تصور کے بغیر کسی جزئی کا تصور اور ترکیب کے تصور کے بغیر کسی مرکب کا تصور نہ ہو پاتا، حاصل کلام یہ کہ جزئی کے لیے مفہوم جزئیت اور مرکب کے لیے مفہوم ترکیب ایسا لازم ذہنی نہیں جو دلالت التزامی میں معتبر ہے لہٰذا اس لازم کی بنیاد پر یہ دعوی کرنا کہ تضمنی التزامی کو مستلزم ہوتی ہے، غلط ہے۔

قد یدعی ....مستلزما للالتزام

سید السند حاشیہ کے اس حصے میں فرماتے ہیں بعض علما یہاں بھی یہ دعوی کرتے ہیں کہ دلالت تضمنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا یقینی ہے، اور اپنے اس دعوی پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہم کو اس بات کا یقین ہے کہ بعض مرکب معانی کا تصور کیا جاتا ہے اور اس تصور کے وقت اس معنی کے علاوہ دیگر تمام مفاہیم خارجیہ سے یکسر بے خبری ہوتی ہے معمولی سا خیال بھی نہیں ہوتا کہ اس معنی کا کوئی لازم ذہنی بھی ہے لہٰذا دلالت تضمنی بھی التزامی کو مستلزم نہیں ہے، سید السند نے اس مقام پر نہ ہی علما کا رد فرمایا نہ ہی ''والافلا'' کا لاحقہ لگایا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ چیزیں وجدان صحیح پر مبنی ہیں اور محشی خود وجدان صحیح کے مالک ہیں اس لیے ان کو یہ دلیل کسی حد تک تسلیم ہے۔

قطبی: لِاَنَّ التَّابِعَ فِی الصُّغْرٰی اِنْ قُیِّدَ بِالْحَیْثِیَّةِ مَنَعْنَاهَا

میر قطبی: وَذَالِكَ لِاَنَّكَ اِذَا قُلْتَ التَّضَمُّنُ تَابِعٌ مِنْ حَیْثُ هُوَ تَابِعٌ فَاِنْ اَرَدْتَّ اَنَّ التَّضَمُّنَ نَفْسُ مَفْهُوْمِ التَّابِعِ كَمَا یُفْهَمُ مِنْ هٰذِهِ الْعِبَارَةِ كَانَ كَاذِبًا قَطْعًا لِاَنَّ التَّضَمُّنَ فَرْدٌ مِنْ اَفْرَادِ التَّابِعِ لَا نَفْسُ مَفْهُوْمِهٖ وَاِنْ

اَرَدْتَّ مَعْنًی آخَرَ فَلَا بُدَّ مِنْ تَصَوُّرِہٖ حَتّٰی یُتَکَلَّمَ عَلَیْہِ.

ترجمہ: وہ اس لیے کہ جب آپ کہیں "ان التضمن تابع من حیث ھو تابع" تو تضمن سے اگر آپ نفس مفہوم تابع مراد لیں جو کہ اس عبارت سے مفہوم ہوتا ہے تو یہ قطعاً باطل ہے کیوں کہ تضمن تابع کے افراد میں سے ایک فرد ہے نہ کہ نفس مفہوم تابع اور اگر اس کے علاوہ اور کوئی معنی مراد ہے تو اس کو بیان کرنا ضروری ہے تا کہ اس پر کلام ہو سکے۔

ماتن کے کلام پر شارح کی منع اور محشی کی سند منع

تشریح: شارح نے اعتراض کی صورت میں فرمایا "التابع من حیث ھو تابع لایوجد بدون المتبوع" میں اگر حیثیت کو محکوم علیہ کی قید قرار دیتے ہیں تو ہمیں یہ تسلیم نہیں، ہم اس سے منع کرتے ہیں۔ سید السند نے حاشیہ میں اسی منع کی وجہ اور سند پیش کی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں شارح نے جو یہ فرمایا کہ کبری میں تابع کو حیثیت کی قید سے مقید کرنا درست نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں تابع کو حیثیت کی قید سے مقید کیا جائے تو اس عبارت کا ظاہری مفہوم یہ ہوتا ہے کہ تضمن اور التزام نفس مفہوم تابع ہیں، اس طرح کہ کبری مذکور میں "تابع" موضوع واقع ہے اور صغری میں محمول واقع ہے، اور کبری میں تابع سے جو معنی مراد ہوگا وہی صغری میں مراد ہوگا تا کہ حد اوسط مکرر رہے اب اگر کبریٰ میں حیثیت کو موضوع سے متعلق قرار دیا جائے، اور بیان اطلاق کے لیے مان کر تابع سے مفہوم تابع کا ارادہ کیا جائے جیسا کہ اس عبارت سے مفہوم ہو رہا ہے، تو ظاہر ہے کہ صغری میں بھی تابع سے مفہوم ہی مراد ہوگا اور پھر اس کو من حیث ھو ھو تضمن یا التزام پر، محمول کرتے ہوئے کہیں گے "التضمن تابع من حیث ھو تابع" تو صغری کا مطلب ہوگا، تضمن نفس مفہوم تابع ہے، تضمن اور تابع کا مفہوم ایک ہے اور یہ باطل ہے، اس لیے کہ تضمن یا التزام مفہوم تابع نہیں بلکہ تابع کے افراد میں سے ایک فرد اور مطابقی کے توابع میں سے ایک تابع ہے، اور اگر حیثیت کی قید یہاں بیان اطلاق کے لیے نہیں کسی اور معنی کے لیے ہے اور تابع سے اس کا مفہوم مراد نہیں کوئی اور معنی مراد ہے تو اسے بیان کرنے کی ضرورت ہے تا کہ اس پر کلام ہو سکے۔

قطبی: وَ یُمْکِنُ اَنْ یُّجَابَ عَنْہُ بِاَنَّ الْحَیْثِیَّۃَ فِی الْکُبْرٰی لَیْسَتْ قَیْدًا لِلْاَوْسَطِ بَلْ لِلْحُکْمِ فِیْھَا

میر قطبی: یَعْنِیْ اَنَّ قَوْلَنَا مِنْ حَیْثُ ھُوَ تَابِعٌ فِیْ قَوْلِنَا وَالتَّابِعُ مِنْ

حَیْثُ هُوَ تَابِعٌ لَا یُوْجَدُ بِدُوْنِ الْمَتْبُوْعِ مُتَعَلِّقٌ بِالْمَحْکُوْمِ بِهٖ اَعْنِیْ لَا یُوْجَدُ لَا بِالْمَحْکُوْمِ عَلَیْهِ الَّذِیْ هُوَ التَّابِعُ حَتّٰی یَلْزَمَ عَدَمُ تَکَرُّرِ الْاَوْسَطِ فَیَصِیْرُ الْکَلَامُ ح هٰکَذَا التَّضَمُّنُ تَابِعٌ وَکُلُّ تَابِعٍ لَا یُوْجَدُ بِدُوْنِ مَتْبُوْعِهٖ مِنْ حَیْثُ هُوَ تَابِعٌ یَنْتِجُ اَنَّ التَّضَمُّنَ لَا یُوْجَدُ بِدُوْنِ مَتْبُوْعِهِ الَّذِیْ هُوَ الْمُطَابَقَةُ مِنْ حَیْثُ هُوَ تَابِعٌ وَلَا یَخْفٰی عَلَیْكَ اَنَّ قَیْدَ الْحَیْثِیَّةِ فِی الْکُبْرٰی لَا یَجُوْزُ اَنْ یَکُوْنَ تَتِمَّةً لِلْمَحْکُوْمِ عَلَیْهِ لِاَنَّكَ اِذَا قُلْتَ التَّابِعُ مِنْ حَیْثُ هُوَ تَابِعٌ لَا یُوْجَدُ بِدُوْنِ مَتْبُوْعِهٖ وَجَعَلْتَ قَوْلَكَ مِنْ حَیْثُ هُوَ تَابِعٌ مُتَعَلِّقًا بِالتَّابِعِ فَاِنْ اَرَدتَّ بِالتَّابِعِ مِنْ حَیْثُ هُوَ تَابِعٌ مَفْهُوْمَ التَّابِعِ کَانَ الْمَعْنٰی اَنَّ مَفْهُوْمَ التَّابِعِ لَا یُوْجَدُ بِدُوْنِ الْمَتْبُوْعِ فَلَا یَکُوْنُ الْقَضِیَّةُ کُلِّیَّةً بَلْ طَبْعِیَّةً فَلَا یَصْلَحُ کُبْرَی کُبْراً لِلشَّکْلِ الْاَوَّلِ بَلْ لَایَکُوْنُ لَهَا مَعْنًی مُحَصَّلٌ وَاِنْ اَرَدتَّ بِهٖ تَعْلِیْلَ اتِّصَافِ ذَاتِ التَّابِعِ بِوَصْفِ التَّبْعِیَّةِ بِهٰذِهِ الْحَیْثِیَّةِ اَوْ تَقَیُّدَهٗ بِهَا کَانَ تَعْلِیْلًا اَوْ تَقْیِیْدًا لِلشَّیْءِ بِنَفْسِهٖ وَهُوَ فَاسِدٌ اَیْضًا فَتَعَیَّنَ اَنَّ الْحَیْثِیَّةَ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْمَحْکُوْمِ بِهٖ فَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی اَنَّ کُلَّ تَابِعٍ لَا یُوْجَدُ بِدُوْنِ مَتْبُوْعِهٖ مَوْصُوْفًا بِالتَّبْعِیَّةِ لِذَالِكَ الْمَتْبُوْعِ.

ترجمہ: یعنی ہمارے کلام "وَالتَّابِعُ مِنْ حَیْثُ هُوَ تَابِعٌ لَا یُوْجَدُ بِدُوْنِ الْمَتْبُوْعِ" میں "مِنْ حَیْثُ هُوَ تَابِعٌ، محکوم به "" یوجد" سے متعلق ہے، محکوم علیہ (تابع) سے متعلق نہیں ہے۔ حتیٰ کہ حد اوسط کا غیر مکرر ہونا لازم آئے، اور جب مذکورہ ٹکڑا یوجد سے متعلق ہے تو کلام یوں ہوجائے گا تضمن تابع ہے اور ہر تابع اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے اپنے متبوع کے بغیر نہیں پایا جاسکتا، تو نتیجہ یہ آئے گا کہ تضمن اس حیثیت سے کہ مطابقی کے تابع ہے اپنے متبوع یعنی دلالت مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاسکتی، اور آپ پر پوشیدہ نہیں ہے کہ کبریٰ میں حیثیت کی قید محکوم علیہ کا تتمہ نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ جب آپ فرمائیں "وَالتَّابِعُ مِنْ حَیْثُ هُوَ تَابِعٌ لَا

یُوْجَدُ بِدُوْنِ الْمَتْبُوْعِ "اور "مِنْ حَیْثُ هُوَ تَابِعٌ "کو "التابع " سے متعلق قرار دیں تو اگر "التابع من حیث هو تابع " سے مفہوم تابع مراد لیں تو معنی ہوگا مفہوم تابع اپنے متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے، اس صورت میں یہ قضیہ کلیہ نہیں رہ جائے گا، بلکہ طبعیہ ہو جائے گا، جو شکل اول کا کبری نہیں بن سکتا، نیز اس صورت میں خود اس جملہ کا کوئی صحیح معنی نہیں رہ جائے گا۔ اور اگر "من حیث هو تابع " سے ذات تابع کا وصف تبعیت سے متّصف ہونے کی علت بیان کرنا مقصود ہے یا ذات تابع کو اس حیثیت سے مقید کرنا مقصود ہے تو تعلیل الشئی بنفسه یا تقیید الشئی بنفسه لازم آئے گی اور یہ فاسد ہے، تو متعیّن ہو گیا کہ "حیثیت" کی قید محکوم بہ سے متعلق ہے، اب یہ معنی ہو گا ہر تابع اپنے متبوع کے بغیر نہیں پایا جا سکتا اس حال میں کہ متبوع کی تبعیت سے متّصف ہو۔

(**تنبیه: یعنی ان قولنا.................فیستلزمانها قطعا**)

یہ ایک طویل حاشیہ ہے سید السند نے اس میں تین چیزیں بیان فرمائی ہیں (۱) شارح کے جواب کی تائید و توضیح۔ (۲) ایراد شارح کی تائید۔ (۳) شارح کے اعتراض کا امام تفتازانی اور محشی کے جوابات۔ ترتیب سے تینوں چیزوں کی وضاحت پیش خدمت ہے۔

شارح کے ممکنہ جواب کی تایید و توضیح

تشریح: شارح نے اپنے اعتراض کا ممکنہ جواب دیتے ہوئے دو دعوے کیے۔ (۱) "من حیث هو تابع "، محکوم بہ کی قید ہے، (۲) محکوم علیہ کی قید نہیں ہے۔ حاشیہ کے مذکورہ حصے میں سید السند نے شارح کے جواب کی تائید و توضیح پیش کی ہے اور دونوں دعووں کی وضاحت کرتے ہوئے، دونوں صورتوں میں عبارت کا مفہوم متعیّن کر کے بڑی خوبصورتی سے دونوں دعووں کو ثابت کیا ہے، جس کا بیان کچھ اس طرح ہے کہ "والتابع من حیث هو تابع لا یوجد بدون المتبوع "میں "من حیث هو تابع "کی قید محکوم بہ "لا یوجد " سے متعلق ہے محکوم علیہ یعنی "التابع " سے متعلق نہیں ہے، اور جب ایسا ہے تو حد اوسط کے غیر مکرر ہونے کا اعتراض لازم نہیں آئے گا اور شارح کی عبارت یوں ہوگی، "التضمن تابع وکل تابع لا یوجد بدون المتبوع من حیث هو تابع " جس کا صاف نتیجہ یہ ہے کہ دلالت تضمنی اس حیثیت سے کہ وہ مطابقی کا تابع ہے اپنے متبوع، مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتی۔ اس کے بر خلاف کبری میں حیثیت کی قید محکوم علیہ کا تتمہ اور قید نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ حیثیت کی قید تین وجوہ سے لگائی جاتی ہے۔

(۱) بیان اطلاق کے لیے یعنی یہ بیان کرنے کے لیے کہ شئ مذکور بغیر کسی قید کے علی الاطلاق ملحوظ و معتبر

ہے مثلاً ”الانسان من حیث ھو الانسان ممکن الخطاء“ تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ عصمت الٰہی اور فضل الٰہی وغیرہ چیزوں کا اعتبار کیے بغیر محض نفس انسانیت کے لحاظ سے انسان غلطی کر سکتا ہے۔

(۲) بیان علت کے لیے یعنی یہ بیان کرنے کے لیے کہ شئ مذکور اس علت سے معلول ہو کر معتبر ہے جس پر حیثیت دال ہے۔ مثلاً ”النار من حیث انھا حارۃ تسخن الماء“

(۳) بیان تقیید کے لیے یعنی یہ بیان کرنے کے لیے کہ شی مذکور اس قید سے مقید ہو کر معتبر ہے مثلاً: ”الانسان من حیث انہ یصح و یمرض موضوع الطب“ یعنی انسان صحت و مرض کی قید کے ساتھ علم طب کا موضوع ہے، اب اگر شارح ”التابع من حیث ھو تابع لا یوجد بدون المتبوع“ میں ”من حیث ھو تابع“ کی قید کو محکوم علیہ کی قید قرار دیں اور بیان اطلاق کے لیے مانیں تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں ایک یہ کہ قضیہ کلیہ نہیں رہ جاتا بلکہ طبعیہ ہو جاتا جو ”شکل اول“ کا کبریٰ نہیں بن سکتا، دوسری یہ کہ مقام کے مناسب کوئی فائدہ نہیں رہ جاتا، اس لیے کہ اس صورت میں تابع سے اس کا مفہوم مراد ہوگا اور عبارت کا مطلب ہوگا، مفہوم تابع اپنے متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا، اور یہ سرتا سر باطل ہے کیوں کہ ذات متبوع کے وجود کے بغیر مفہوم تابع کا تصور ہو سکتا ہے۔ اور بیان تعلیل کے لیے قرار دیا جائے تو تابع سے ذات تابع مراد ہوگی، اور عبارت کا مفہوم ہوگا کہ ذات تابع، صفت تبعیت سے متّصف ہے، اس لیے کہ صفت تبعیت سے متّصف ہے، یہ تعلیل الشی بذاتہ ہے جو باطل ہے، اور برائے تقیید قرار دیا جائے تو بھی تابع سے ذات تابع، مراد ہوگی اور عبارت کا مفہوم ہوگا ذاتِ تابع بقید تابع بغیر متبوع نہیں پائی جاتی، اس صورت میں تقیید الشی بذاتہ لازم آتی ہے جو باطل ہے، اور جب حیثیت کو تینوں معانی پر محمول کر کے محکوم علیہ سے متعلق قرار دینا درست نہیں تو متعیّن ہو گیا کہ حیثیت محکوم بہ سے متعلق ہے اس صورت میں شارح کی عبارت کا مفہوم ہوگا، ہر تابع اپنے متبوع کی تبعیت سے متّصف ہوتے ہوئے متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا، اور یہ معنی بالکل درست ہے۔

فَلَا یَرِدُ بِالتَّابِعِ الْاَعَمِّ فَاِنَّهٗ لَا یُوْجَدُ بِدُوْنِ مَتْبُوْعِهٖ مَوْصُوْفًا بِالتَّبْعِیَّةِ لَهٗ لٰکِنْ یَتَّجِهُ ح مَا ذَکَرَهُ الشَّارِحُ مِنْ اَنَّ اللَّازِمَ مِنَ الدَّلِیْلِ ح اَنَّ التَّضَمُّنَ وَالْاِلْتِزَامَ لَا یُوْجَدَانِ بِدُوْنِ الْمُطَابَقَةِ مَوْصُوْفَیْنِ بِصِفَةِ التَّبْعِیَّةِ لِلْمُطَابَقَةِ وَالْمَقْصُوْدُ اَنَّهُمَا لَا یُوْجَدَانِ بِدُوْنِهَا مُطْلَقًا.

ترجمہ: اس صورت میں تابع اعم سے بھی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کیوں کہ جس وقت متبوع کی تبعیت

سے متّصف ہوا پنے متبوع کے بغیروہ بھی نہیں پایا جاتا۔ہاں اس صورت میں وہ اشکال لازم آئے گا جس کو شارح نے ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ اس دلیل سے یہ لازم آتا ہے کہ دلالت تضمنی اور التزامی مطابقی کے بغیر اس وقت نہیں پائی جاتی ہیں جب کہ یہ دونوں اس کی تبعیت سے متّصف ہوں، جب کہ مقصود یہ ثابت کرنا ہے کہ تضمنی اور التزامی دونوں مطابقی کے بغیر مطلقاً نہیں پائی جاتی۔

شارح کے ممکنہ جواب کا فائدہ اور محذور لازم کی تایید

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں شارح کے جواب کا فائدہ بیان کیا ہے پھر دوسرے، محذور کی تائید کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔ جب "من حیث" کی قید محکوم بہ سے متعلق مان لی گئی تو اب تابع اعم (تابع اعم اس تابع کو کہتے ہیں جو متبوع کی تبعیت میں بھی پایا جائے اور اس کے بغیر بھی پایا جائے) کے ذریعہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا کیوں کہ تابع اعم بھی اپنے متبوع کی تبعیت سے متّصف ہوتے ہوئے متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا، مثلاً حرارت آگ کا تابع اعم ہے، اس کا وجود آگ سے بھی ہوتا ہے اور اس کے بغیر دھوپ سے بھی سے ہوجاتا ہے، لیکن جس وقت وہ آگ کی تبعیت سے متّصف ہوا اس وقت آگ کے بغیر اس کا وجود نہیں ہوسکتا، لہٰذا اس تابع کو لے کر یہ اعترض کرنا درست نہیں کہ بعض تابع متبوع کے بغیر پالیے جاتے ہیں ہاں! "من حیث ھو تابع" کی قید "یوجد" سے متعلق قرار دی جائے تو وہ خرابی لازم آتی ہے، جس کو "نعم واللازم" سے ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ تضمنی اور التزامی اس وقت مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتی ہیں، جس وقت وہ مطابقی کی تبعیت سے متّصف ہوں، جب کہ مقصود یہ ثابت کرنا تھا کہ تضمنی اور التزامی مطلقاً مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتیں ہیں۔

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ صِفَةُ التَّبْعِيَّةِ لَازِمَةٌ لِمَاهِيَتَيِ التَّضَمُّنِ وَالْاِلْتِزَامِ فَإِذَا لَمْ يُوْجَدَا بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّفَةِ لَمْ يُوْجَدَا مُطْلَقًا فَهٰذِهِ الْقَضِيَّةُ الْمُقَيَّدَةُ مَلْزُوْمَةٌ لِلْقَضِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ وَالْاَوْلٰى فِيْ بَيَانِ اسْتِلْزَامِهِمَا لِلْمُطَابَقَةِ اَنْ يُقَالَ هُمَا يَسْتَلْزِمَانِ الْوَضْعَ الْمُسْتَلْزِمَ لِلْمُطَابَقَةِ فَيَسْتَلْزِمَانِهَا قَطْعًا.

ترجمہ: بعض علما نے فرمایا کہ صفت تبعیت تضمنی اور التزامی کی ماہیت کو لازم ہے لہٰذا جب یہ دونوں اس صفت کے ساتھ موجود نہیں ہوتی ہیں تو مطلقاً موجود نہیں ہوتی ہیں، اس طرح یہ قضیہ مقیدہ قضیہ مطلقہ کو مستلزم ہے

اور تضمنی اور التزامی کے مطابقی کو مستلزم ہونے کے سلسلے میں یہ کہنا بہتر ہے کہ یہ دونوں وضع کو مستلزم ہیں اور وضع مطابقی کو مستلزم ہے تو یہ دونوں قطعی طور پر مطابقی کو مستلزم ہوں گی۔

محذور لازم کے جوابات

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں شارح کے مذکورہ اعتراض کے دو جواب تحریر فرمائے ہیں پہلا جواب امام تفتازانی کا ہے دوسرا جواب خود محشی کا ہے، دونوں جواب ترتیب سے حاضر ہیں:

جواب:۱۔ علامہ تفتازانی نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ صفت تبعیت تضمن اور التزام کی ماہیت کو لازم ہے، یعنی جب بھی ان کا وجود ہوتا ہے صفت تبعیت سے متّصف ہو کر ہی ہوتا ہے، تو جب یہ دونوں اس صفت کے ساتھ نہیں پائی جائیں گی تو مطلقاً ان کا وجود نہیں ہوگا اس طرح یہ قضیہ مقیدہ قضیہ مطلقہ کو مستلزم ہے۔

جواب:۲۔ دلالت تضمنی اور التزامی وضع کو مستلزم ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ کے جز پر ہو تو تضمنی ہے اور لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ کے لازم ذہنی پر ہو تو دلالت التزامی ہے، ملاحظہ ہو کہ دلالت کی دونوں قسموں میں مدلول کا معنی موضوع لہ کا جز یا لازم ہونا معتبر ہے، تو ظاہر ہے پہلے لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ پر ہوگی اور لفظ سن کر پہلے ذہن معنی موضوع لہ کی طرف جاتا ہے جو مدلول مطابقی ہے، پھر اس کے جز یا لازم کی طرف جاتا ہے تو ثابت کہ دلالت تضمنی اور التزامی مطابقی کو مستلزم ہیں، بلفظ دیگر دلالت تضمنی اور التزامی وضع کے واسطے سے معنی موضوع لہ کے جز یا لازم پر ہوتی ہے جو پہلے مدلول مطابقی پر دلالت کو مستلزم ہے، تو معلوم ہوا کہ تضمنی اور التزامی مطابقی کو مستلزم ہیں۔ سید السند نے اپنے جواب کو پہلے جواب سے اولی قرار دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جو محشی کے جواب پر وارد نہیں ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ جو چیز تبعاً مقصود ہوتی ہے وہ کبھی کبھی متبوع اور مقصود بالذات کے بغیر پائی جاتی ہے مثلاً ”سفر حج“ حج کے تابع ہے اور کبھی کبھی متبوع حج کے بغیر اس کا وجود ہو جاتا ہے، لہٰذا یہ کہنا کہ تضمن والتزام مطابقی کی تبعیت سے متّصف ہوتے ہوئے بغیر متبوع کے نہیں پائی جاتی، بہتر نہیں۔

قطبی : وَمَجْمُوْعَةُ الْمَعْنَيَيْنِ مَعْنٰى رَامِي الْحِجَارَةِ.

میر قطبی: يَعْنِيْ اَنَّ هٰذَا الْمَجْمُوْعَ مَعْنًى مُطَابِقِيٌّ لِهٰذا اللَّفْظِ يَدُلُّ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَذَالِكَ لِاَنَّ الْمُطَابَقَةَ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنٰى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ سَوَاءٌ كَانَ هُنَاكَ وَضْعٌ وَاحِدٌ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ

اَوْ اَوْضَاعٌ مُتَعَدِّدَةٌ بِحَسْبِ اَجْزَاءِ اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى كَرَامِى الْحِجَارَةِ مَثَلًا فَاِنَّ الْجُزْءَ الْاَوَّلَ مِنْهُ مَوْضُوْعٌ لِمَعْنًى وَالْجُزْءَ الثَّانِىَ لِمَعْنًى آخَرَ فَاِذَا اُخِذَ مَجْمُوْعُ الْمَعْنَيَيْنِ مَعًا كَانَ مَجْمُوْعُ اللَّفْظِ مَوْضُوْعًا لِمَجْمُوْعِ الْمَعْنٰى لَا وَضْعُ عَيْنِ اللَّفْظِ لِعَيْنِ الْمَعْنٰى بَلْ وَضْعُ اَجْزَائِهِ لِاَجْزَائِهِ وَالْمُطَابَقَةُ تَعَمُّ الْقَبِيْلَتَيْنِ مَعًا.

ترجمہ: یعنی یہ مجموعہ اس لفظ کا معنی مطابقی ہے جس پر وہ لفظ، دلالت مطابقی کرتا ہے، وہ اس لیے کہ دلالت مطابقی نام ہے لفظ کے موضوع لہ پر دلالت کرنے کا چاہے وہاں ایک وضع ہو جیسے انسان کی دلالت ”حیوان ناطق“ پر یا لفظ و معنی کے اجزا کے اعتبار سے متعدّد اوضاع ہوں جیسے ”رامی الحجارۃ“ کہ اس میں پہلا جز ایک معنی کے لیے موضوع ہے اور دوسرا جز دوسرے معنی کے لیے موضوع ہے اور جب دونوں معنوں کے مجموعہ کا ایک ساتھ اعتبار کیا گیا تو لفظ کا مجموعہ، ”مجموعہ معنی“ کے مقابل موضوع ہو گیا۔ اس طریقے پر نہیں کہ عین لفظ معنی کے لیے موضوع ہے بلکہ اس طریقے پر کہ اجزائے لفظ اجزائے معنی کے مقابل وضع کیے گئے ہیں۔ اور دلالت مطابقی دونوں صورتوں کو عام ہے۔

تعریف مرکب کی توضیح وتمثیل

تشریح: شارح نے مرکب کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا لفظ کے جز کی دلالت معنی مراد کے جز پر مقصود ہو تو مرکب ہے اور اس کی مثال میں ”رامی الحجارۃ“ کو پیش کیا ہے، سید السند نے اس حاشیہ میں اس مثال کی مزید وضاحت فرمائی ہے، اور یہ ثابت کیا ہے کہ لفظ مفرد ہو یا مرکب دونوں صورتوں میں دلالت مطابقی پائی جاتی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں: شارح کے اس دعویٰ (معنیٰ رامی الحجارۃ) سے مراد یہ ہے کہ اس لفظ کا معنی مطابقی اس معنی کا مجموعہ ہے جس پر یہ لفظ دلالت مطابقی کر رہا ہے، اس واسطے کہ دلالت مطابقی کا مفہوم ہے، لفظ کا معنی موضوع لہ پر دلالت کرنا، چاہے وہاں ایک وضع ہو جیسا کہ مفرد کی بعض صورتوں میں ہوتا ہے، مثلاً انسان کی دلالت ”حیوان ناطق“ پر یا لفظ و معنی کے اجزا کے اعتبار سے متعدّد اوضاع ہوں جیسے ”رامی الحجارۃ“ اس لفظ کا جز اول ایک معنی کے لیے موضوع ہے۔ اور جز ثانی دوسرے معنی کے لیے موضوع ہے پھر دونوں معنوں کے مجموعہ کا ایک ساتھ اعتبار کر لیا گیا تو اس معنی کا مجموعہ اس لفظ کے مجموعے کا مدلول بن گیا اور لفظ اس مجموعے کے مقابل موضوع قرار پایا، تاہم اس طرح نہیں کہ پورے معنی کے مقابل پورے لفظ کو وضع کیا گیا ہے (یہ مفرد میں ہوتا ہے) بلکہ اس طرح کہ لفظ کے اجزا

معنی کے اجزا کے مقابل وضع کیے گئے ہیں، حاصل کلام یہ کہ لفظ موضوع خواہ مفرد ہو یا مرکب بہر دو صورت اس میں دلالت مطابقی متحقق ہوتی ہے کیوں کہ مقسم وہ لفظ ہے جو معنی پر دلالت مطابقی کرتا ہے لہٰذا دلالت مطابقی مفرد میں بھی ہوگی اور مرکب میں بھی ہوگی۔

قطبی :.وَهُوَ الْعُبُوْدِيَّةُ لٰكِنَّهَا لَيْسَتْ جُزْءَ الْمَعْنٰى الْمَقْصُوْدِ اَيِ الذَّاتِ الْمُشَخَّصَةِ.

میر قطبی: وَذَالِكَ لِاَنَّ الْعُبُوْدِيَّةَ صِفَةٌ لِلذَّاتِ الْمُشَخَّصَةِ وَلَيْسَتْ دَاخِلَةً فِيْهَا بَلْ خَارِجَةً عَنْهَا وَكَذَالِكَ لَفْظُ "الله" يَدُلُّ عَلٰى مَعْنًى لٰكِنْ لَيْسَ ذَالِكَ الْمَعْنٰى اَيْضًا جُزْءًا لِلذَّاتِ الْمُشَخَّصَةِ وُهُوَ ظَاهِرٌ وَاِنَّمَا قَالَ كَعَبْدِ اللهِ عَلَمًا لِاَنَّهٗ اِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَمًا كَانَ مُرَكَّبًا اِضَافِيًّا كَرَامِي الْحِجَارَةِ وَكَذَا الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ اِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَمًا كَانَ مُرَكَّبًا تَقْيِيْدِيًّا مِنَ الْمَوْصُوْفِ وَالصِّفَةِ.

ترجمہ: وہ اس لیے کہ عبودیت ذات معینہ کی صفت ہے عبودیت اس ذات میں داخل نہیں ہے بلکہ اس سے خارج ہے اسی طرح لفظ اللہ ایک معنی پر دلالت کرتا ہے لیکن وہ معنی مقصود کا جز نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے، اور شارح نے فرمایا "کعبد الله عَلَمًا" اس لیے کہ جب وہ علم نہ ہو تو مرکب اضافی ہوگا جیسا کہ "رامی الحجارة" یونہی "الحیوان الناطق" ہے جب علم نہ ہو تو موصوف صفت سے مرکب، مرکب تقییدی ہے۔

مفرد کی ایک قسم کی وضاحت

تشریح: شارح نے مفرد کے ایک فرد کے طور پر "عبد اللہ" بحالت علمی کو ذکر کیا اور دلیل یہ دی کہ لفظ عبد "معنی عبودیت" پر دال ہے لیکن یہ دلالت معنی مراد (ذات معینہ) کے جز پر نہیں ہے یہی حال اسم جلالت کا ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں معنی عبدیت کے معنی مقصود کا جز نہ ہونے کی وجہ بیان فرما کر شارح کے کلام کی مزید توضیح فرمائی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں "عبودیت" ذات معینہ کی ایک خارجی صفت ہے اس کا جزوِ داخل نہیں ہے لہٰذا عبودیت معنٰی مقصود کا جز نہ ہوا۔ یوں ہی لفظ اللہ بھی ایک معنی پر دلالت کرتا ہے لیکن وہ معنی بھی ذات معینہ کا جز نہیں ہے اور جب لفظ کے اجزا معنی کے اجزا پر دلالت نہیں کرتے تو لفظ "عبد اللہ" علمی حالت میں مفرد ہوگا۔ واضح

رہے کہ کی علمی حالت کی قید اس لیے لگائی ہے کہ جب وہ علم نہ ہو تو "رامی الحجارۃ" کی طرح مرکب اضافی ہوگا یوں ہی "حیوان ناطق" جب علم نہ ہو تو مرکب تقییدی توصیفی ہوگا، کیوں کہ علم نہ ہونے کی صورت میں ان دونوں الفاظ کے جز کی دلالت معنی مراد کے جز پر مقصود ہوتی ہے اس لیے اور اس صورت میں یہ الفاظ مرکب ہوتے ہیں۔

قطبی: وَهِیَ جُزْءُ مَعْنَى اللَّفْظِ الْمَقْصُوْدِ

میر قطبی: اَیِ الْمَاهِيَةُ الْاِنْسَانِيَّةُ جُزْءُ الْمَعْنَى الْمَقْصُوْدِ فَيَكُوْنُ مَفْهُوْمُ الْحَيَوَانِ اَيْضًا جُزْءَ ذَالِكَ الْمَعْنَى الْمَقْصُوْدِ لِاَنَّ جُزْءَ الْجُزْءِ جُزْءٌ.

ترجمہ: یعنی ماہیت انسانیہ معنی مقصود کا جز ہے تو مفہوم حیوان بھی اس معنی مقصود کا جز ہوگا اس لیے کہ جز کا جز جز ہوا کرتا ہے۔

علمی حالت میں معنی مراد پر حیوان کی دلالت کی کیفیت

تشریح: شارح نے مفرد کی چوتھی صورت "لفظ کے جز کی دلالت معنی مراد کے جز پر مقصود نہ ہو" کی مثال میں "حیوان ناطق" کو پیش کیا جب کہ وہ علمی حالت میں ہو، پھر اس کی تشریح کے دوران مذکورہ دعوی فرمایا۔ سید السند نے اس حاشیہ میں اس بات کی وضاحت فرمائی ہے کہ "مفہوم حیوان" "معنی مراد کا جز کیسے ہے اور اس پر لفظ حیوان کی دلالت کیسے ہے چناں چہ فرماتے ہیں: ھی، کا مرجع ماہیت انسانیہ ہے، تو ان کی عبارت کا مفہوم یہ ہوا کہ ماہیت معنی مراد کا جز ہے لہٰذا مفہوم حیوان بھی معنی مراد کا جز ہوگا، اس طرح کہ علم کا معنی مراد "ماھیت مع التشخص" ہوتا ہے، تو جب "حیوان ناطق" کسی کا علم قرار دیا جائے گا تو اس کا معنی مراد ہوگا "ماھیت انسانیہ مع التشخص" اور اس معنی مراد میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ ماہیت ایک جز واقع ہے، اور مفہوم حیوان ماہیت انسانیہ کا ایک جز ہے کیوں کہ ماہیت انسانیہ حیوان ناطق کے مجموعے ہی کا نام ہے، پس مفہوم حیوان ماہیت انسانیہ کا جز ہوا اور ماہیت معنی مراد کا جز ہے، اور جز کا جز جز ہوا کرتا ہے، لہٰذا مفہوم حیوان معنٰی مراد "ماھیت مع التشخص" کا جز ہے جس پر لفظ حیوان دلالت کر رہا ہے، تو ثابت ہوا کہ "حیوان ناطق" علمی حالت میں معنی مراد کے جز پر دلالت کرتا ہے، لیکن یہ دلالت مقصود نہیں ہوتی ہے اس لیے اس حالت میں یہ لفظ مفرد ہوتا ہے۔

قطبی: وَاِنَّمَا اعْتَبَرَ فِی الْمَقْسِمِ.

میر قطبی: اَیِ اِعْتَبَرَ فِی الْمَقْسِمِ الْمُطَابَقَةَ وَحْدَهَا وَلَمْ يَعْتَبِرِ

الدَّلَالَةَ مُطْلَقًا بِحَيْثُ يَنْدَرِجُ فِيْهَا التَّضَمُّنُ وَالْاِلْتِزَامُ اَيْضًا وَاَمَّا اعْتِبَارُ التَّضَمُّنِ وَالْاِلْتِزَامِ بِدُوْنِ الْمُطَابَقَةِ فَمِمَّا لاَ يَذْهَبُ اِلَيْهِ وَهْمٌ ثُمَّ اِذَا اعْتُبِرَ مُطْلَقُ الدَّلَالَةِ فَاِمَّا اَنْ يُشْتَرَطَ فِى التَّرْكِيْبِ دَلَالَةُ جُزْءِ اللَّفْظِ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ الْمُطَابِقِيِّ وَجُزْءِ مَعْنَاهُ التَّضَمُّنِيِّ وَجُزْءِ مَعْنَاهُ الْاِلْتِزَامِيِّ جَمِيْعًا حَتّٰى اِذَا قُصِدَ بِجُزْءِ اللَّفْظِ الدَّلَالَةُ عَلٰى اَجْزَاءِ مَعَانِيْهِ الثَّلٰثَةِ كَانَ مُرَكَّبًا وَاِذَا انْتَفَى الدَّلَالَةُ بِالْقِيَاسِ اِلٰى اَجْزَاءِ جَمِيْعِ هٰذِهِ الْمَعَانِىْ اَوْ بِالْقِيَاسِ اِلٰى بَعْضِهَا كَانَ مُفْرَدًا وَاِمَّا اَنْ يُكْتَفٰى فِى التَّرْكِيْبِ بِالدَّلَالَةِ عَلٰى جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَاءِ هٰذِهِ الْمَعَانِى وَح يَتَحَقَّقُ التَّرْكِيْبُ بِالنَّظَرِ اِلَى الْمُطَابَقَةِ وَحْدَهَا وَبِالنَّظَرِ اِلٰى غَيْرِهَا اَيْضًا وَكَذَالِكَ يَتَحَقَّقُ الْاِفْرَادُ بِالنَّظَرِ اِلٰى كُلٍّ وَاحِدَةٍ مِنَ الدَّلَالَاتِ الثَّلٰثِ لِاَنَّهٗ عَدَمُ التَّرْكِيْبِ فَاِذَا انْتَفَى التَّرْكِيْبُ نَظَرًا اِلَى التَّضَمُّنِ مَثَلاً كَانَ هُنَاكَ اِفْرَادٌ نَظَرًا اِلَيْهِ وَالْاَوَّلُ مُسْتَبْعَدٌ جِدًّا فَلِذَالِكَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهٗ وَبَيَّنَ اَنَّ الثَّانِىْ يَسْتَلْزِمُ كَوْنَ اللَّفْظِ مُفْرَدًا وَ مُرَكَّبًا مَعًا نَظَرًا اِلٰى دَلَالَتَيْنِ.

ترجمہ: مقسم میں صرف دلالت مطابقی کا اعتبار کیا مطلق دلالت کا اعتبار نہیں فرمایا تاکہ اس میں تضمنی اور التزامی بھی مندرج نہ ہوجائے، رہ گیا تضمنی اور التزامی کا مطابقی کے بغیر اعتبار تو اس طرف خیال نہیں جاسکتا، پھر جب مطلق دلالت کا اعتبار کیا جائے تو ترکیب میں یا یہ شرط ہوگی کہ لفظ کے جزکی دلالت معنی مطابقی، تضمنی اور التزامی تینوں معنوں کے جز پر مقصود ہو، یہاں تک کہ جب ان تینوں معانی کے جز پر لفظ کے جزکی دلالت مقصود ہو تو وہ لفظ مرکب قرار دیا جائے گا۔ اور تینوں معانی کے اجزا پر جزکی دلالت نہ ہو یا بعض معانی کے جز پر لفظ کے جزکی دلالت نہ ہو تو وہ لفظ مفرد قرار دیا جائے گا۔ یا ترکیب میں ان تینوں معانی میں سے کسی ایک معنی کے اجزا میں سے ایک جز پر دلالت کافی مانی جائے گی۔ اس صورت میں ترکیب صرف مطابقی کے اعتبار سے بھی متحقق ہوجائے گی اور غیر مطابقی کے اعتبار سے بھی متحقق ہوجائے گی یوں ہی افراد بھی تینوں دلالتوں کے اعتبار سے متحقق ہوجائے گا، کیوں کہ افراد عدم

ترکیب کا نام ہے، تو جب ترکیب دلالت تضمنی کے اعتبار سے منتفی ہوگی تو افراد تضمنی کے اعتبار سے متحقق ہوگا، پہلی صورت زیادہ بعید ہے، اسی لیے شارح نے اس سے تعارض نہ فرمایا۔ بلکہ دوسرے احتمال کو یوں بیان کیا کہ اس صورت میں ایک لفظ بیک وقت دو دلالتوں کے اعتبار سے مفرد اور مرکب ہو جائے گا۔

لفظ کے افراد و ترکیب میں صرف دلالت مطابقی معتبر ہے

تشریح: شارح نے دعوی فرمایا کہ مصنف نے مفرد، مرکب کے مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار فرمایا، سید السند نے حاشیہ میں اس پر دلیل پیش کی ہے چناں چہ فرماتے ہیں: مصنف نے مقسم میں صرف دلالت مطابقی کا اعتبار فرمایا مطلق دلالت کا اعتبار نہ فرمایا تاکہ مطابقی کے ساتھ مندرج ہو کر تضمنی اور التزامی بھی مقسم قرار نہ پائے، غرض کہ یہاں مطابقی کو تضمنی اور التزامی کے بغیر معتبر مانا، رہا تضمنی اور التزامی کا مطابقی کے بغیر اعتبار کرنا تو اس کی طرف کوئی نہیں گیا، کیوں کہ مطلق دلالت کا اعتبار کیا جائے تو ترکیب و افراد کے مفہوم کی دو صورتیں ہوں گی۔(۱) ترکیب میں اس شرط کا لحاظ کیا جائے کہ لفظ کے جزکی دلالت معنی مطابقی، تضمنی اور التزامی تینوں معانی کے جز پر مقصود ہو، اور جب تینوں معانی کے جز پر لفظ کے جزکی دلالت پائی جائے تب اس لفظ کو مرکب کہا جائے گا، اور جب تینوں معانی کے اجزا پر لفظ کے جزکی دلالت مقصود نہ ہو یا تینوں میں سے بعض معانی کے اجزا پر لفظ کے جزکی دلالت مقصود نہ ہو تو اسے مفرد کہا جائے گا، (۲) ترکیب میں معنی مطابقی، تضمنی، التزامی تینوں معانی میں سے کسی ایک معنی کے جز پر لفظ کے جزکی دلالت کو کافی سمجھا جائے گا، اس صورت میں ترکیب معنی مطابقی، تضمنی اور التزامی ہر ایک کے اعتبار سے متحقق ہو جائے گی اس طرح کہ جب معنی مطابقی کے جز پر لفظ کے جزکی دلالت مقصود ہوگی تو دلالت مطابقی کے اعتبار سے لفظ مرکب ہوگا۔ یوں ہی معنی تضمنی کے جز پر لفظ کے جزکی دلالت مقصود ہوگی تو دلالت تضمنی کے اعتبار سے لفظ مرکب ہوگا، اسی طرح معنی التزامی کے جز پر لفظ کے جزکی دلالت مقصود ہوگی تو اس دلالت کے اعتبار سے لفظ مرکب ہوگا، یوں ہی افراد بھی تینوں معنوں میں سے ہر ایک کے اعتبار سے متحقق ہوگا کیوں کہ افراد عدم ترکیب کا نام ہے لہٰذا جب دلالت تضمنی کے اعتبار سے ترکیب مفقود ہوگی تو افراد اسی اعتبار سے متحقق ہوگا، پہلی صورت زیادہ بعید ہے، اس لیے کہ تینوں معانی کے جز پر دلالت مقصود ہو یہ بہت کم ہوتا ہے اس لیے اس اعتبار سے بہت کم الفاظ مرکب ہوں گے زیادہ تر مفرد ہوں گے پس اس معنیٰ کے اعتبار سے بہت سے مرکب الفاظ مفرد ہو جا رہے ہیں، اس لیے اس کو بیان نہیں فرمایا صرف دوسری صورت کو بیان فرمایا کہ اگر ترکیب میں تینوں معانی میں سے کسی ایک معنی کے جز پر لفظ کے جزکی دلالت کو کافی قرار دیا جائے تو ایک لفظ دو دلالتوں کے اعتبار سے بیک وقت مفرد بھی ہو سکے گا اور مرکب بھی، اس لیے افراد و ترکیب میں صرف معنی مطابقی کے جز پر دلالت اور عدم دلالت کا مقصود ہونا بیان فرمایا اور افراد و ترکیب کے تحقق میں صرف

اسی کو معتبر مانا۔

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّهٗ لَا مَحْذُوْرَ فِيْ ذَالِكَ بَلْ هٰذَا اَوْلٰى بِالْجَوَازِ مِمَّا جَوَّزَهٗ مِنْ تَرْكِيْبِ اللَّفْظِ وَاِفْرَادِهٖ نَظَرًا اِلٰى مَعْنَيَيْنِ مُطَابِقِيَّيْنِ وَقَدْ يُعْتَذَرُ عَنْ ذَالِكَ بِاَنَّ التَّرْكِيْبَ وَالْاِفْرَادَ فِيْ عَبْدِ اللهِ اِنَّمَا كَانَا فِيْ حَالَتَيْنِ وَبِحَسْبِ وَضْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَلَيْسَ هُنَاكَ زِيَادَةُ الْتِبَاسٍ بَيْنَ الْاَقْسَامِ بِخِلَافِ مَا نَحْنُ فِيْهِ فَاِنَّ التَّرْكِيْبَ وَالْاِفْرَادَ فِيْهِ وَاِنْ كَانَا بِاعْتِبَارِ دَلَالَتَيْنِ لٰكِنَّهُمَا فِيْ حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَبِحَسْبِ وَضْعٍ وَاحِدٍ فَيَلْتَبِسُ الْاَقْسَامُ زِيَادَةَ الْتِبَاسٍ .

ترجمہ: اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ اس میں کوئی خرابی نہیں ہے بلکہ یہ اس سے بدرجۂ اولیٰ جائز ہے جس کو مناطقہ نے جائز قرار دیا ہے: وہ یہ کہ ایک لفظ اپنے دو معنی مطابقی میں سے ایک کے اعتبار سے مفرد اور دوسرے کے اعتبار سے مرکب ہو سکتا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یوں دیا جاتا ہے کہ "عبد اللہ" میں دو معنی مطابقی کے اعتبار سے افراد و ترکیب دو حالتوں میں اور دو مختلف وضعوں میں ہے لہذا وہاں اقسام کے درمیان زیادہ التباس نہیں ہے بر خلاف زیر بحث مسئلہ کے کہ افراد و ترکیب یہاں اگر چہ دو دلالتوں کے اعتبار سے ہے لیکن ایک حالت میں اور ایک وضع کے اعتبار سے ہیں لہذا اقسام میں زیادہ التباس لازم آتا ہے۔

گذشتہ تقریر پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

تشریح: شارح نے مناطقہ کے مذکورہ کلام پر ایک اعتراض کیا ہے وہ اعتراض اور اس کا جواب درج ذیل ہے

اعتراض: لفظ ایک دلالت کے اعتبار سے مفرد ہو اور دوسری دلالت کے اعتبار سے مرکب ہو تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہے ایسا ہو سکتا ہے کیوں کہ لفظ اپنے دو مطابقی معنوں میں سے ایک کے اعتبار سے مفرد اور دوسرے کے اعتبار سے مرکب ہو سکتا ہے جیسے عبد اللہ معنیٰ مطابقی علمی کے اعتبار سے مفرد ہے اور معنیٰ مطابقی غیر علمی کے اعتبار سے مرکب ہے، اور جب ایک دلالت کے دو معنوں کے اعتبار سے لفظ مفرد اور مرکب ہو سکتا تو دو دلالتوں کے اعتبار سے بدرجہ اولیٰ مفرد اور مرکب ہو سکتا ہے۔

جواب: سید السند نے شارح کے ذکر کردہ اعتراض کا جواب یوں دیا ہے کہ "عبد اللہ" میں افراد و ترکیب اگر

چہ ایک دلالت کے اعتبار سے ہے لیکن دو حالتوں میں دو مختلف وضعوں کے لحاظ سے ہے لہذا وہاں اقسام کے درمیان التباس کا زیادہ اندیشہ نہیں ہے، بر خلاف زیر بحث مسئلہ کے کہ اس میں افراد و ترکیب اگرچہ دو دلالتوں کے اعتبار سے ہے لیکن ایک حالت میں اور ایک وضع کے لحاظ سے ہے اس لیے اس صورت میں اقسام کے درمیان التباس کا خطرہ زیادہ ہے، اس لیے دو دلالتوں کے اعتبار سے ایک لفظ کا مفرد و مرکب ہونا ممنوع قرار پایا۔

قطبی :وَالْاَوْلیٰ اَنْ یُقَالَ الْاِفْرَادُ وَالتَّرْکِیْبُ بِالنِّسْبَۃِ اِلیٰ آخِرِہٖ

میر قطبی: ذِکْرُ الْاِفْرَادِ هٰهُنَا عَلیٰ مَا فِی بَعْضِ النُّسَخِ اسْتِطْرَادٌ وَالصَّحِیْحُ تَرْکُهٗ اِذِ الْمَقْصُوْدُ اَنَّ التَّرْکِیْبَ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَی التَّضَمُّنِیِّ وَالْاِلْتِزَامِیِّ لَایَتَحَقَّقُ اِلَّا اِذَا تَحَقَّقَ بِاعْتِبارِ الْمَعْنیٰ الْمُطَابِقِیِّ وَاَمَّا الْاِفْرَادُ فَبِالْعَکْسِ فَاِنَّهٗ اِذَا تَحَقَّقَ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَی الْمُطَابِقِیِّ تَحَقَّقَ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنیٰ التَّضَمُّنِیِّ وَالْاِلْتِزَامِیِّ مِنْ غَیْرِ عَکْسٍ لِجَوازِ تَحَقُّقِ الْاِفْرَادِ نَظَرًا اِلیٰ التَّضَمُّنِ وَالْاِلْتِزَامِ لَا اِلیٰ الْمُطَابَقَۃِ کَمَا فِی الْمِثَالَیْنِ الْمَذْکُوْرَیْنِ لٰکِنَّ التَّرْکِیْبَ هُوَ الْمَفْهُوْمُ الْوُجُوْدِیُّ وَاعْتِبَارُهٗ بِحَسَبِ الْمَعْنَی الْمُطَابِقِیِّ یُغْنِی عَنِ اعْتِبَارِہٖ بِحَسَبِ الْمَعْنَیَیْنِ الْاٰخَرَیْنِ فَلِذَالِكَ اعْتَبَرَ الْمُطَابَقَۃَ وَحْدَهٗ وَلَمْ یَلْتَفِتْ اِلیٰ مَا یَقْتَضِیْهِ الْاِ فْرَادُ مِنَ الْاِکْتِفَاءِ بِغَیْرِ الْمُطَابَقَۃِ.

ترجمہ: بعض نسخوں میں یہاں ''افراد'' کا ذکر صرف ترکیب کی تبعیت میں بلا قصد ہو گیا ہے صحیح اس کا ترک ہے اس لیے کہ مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ معنی تضمنی اور التزامی کے اعتبار سے ترکیب اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتی جب تک معنی مطابقی کے اعتبار سے متحقق نہ ہو جائے۔ رہ گیا افراد تو اس کا معاملہ ترکیب کے برعکس ہے یعنی افراد جب معنی مطابقی کے اعتبار سے متحقق ہو تو تضمنی اور التزامی کے اعتبار سے ضرور متحقق ہو گا اس کا برعکس نہیں ہو گا، کیوں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ افراد تضمنی اور التزامی کے اعتبار سے متحقق ہو مطابقی کے اعتبار سے متحقق نہ ہو، تاہم ترکیب کا مفہوم، وجودی ہے اور معنی مطابقی کے لحاظ سے مقسم کا اعتبار، دوسرے دونوں معانی کے لحاظ سے اس کے اعتبار سے بے نیاز کر دیتا ہے، اس لیے صرف مطابقت کا اعتبار کیا اس کی پروا نہ کی جس کا تقاضا افراد کر رہا ہے کہ غیر مطابقی کے اعتبار پر اکتفا کیا جائے۔

افراد کا ذکر محض تبعی اور ضمنی ہے

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں یہ بیان فرمایا ہے کہ شارح کی عبارت میں "افراد" کا ذکر غیر ارادی طور پر صرف ترکیب کی تبعیت میں ہو گیا ہے، ورنہ صحیح یہ ہے کہ یہاں اس کا ذکر نہیں ہونا چاہے، کیوں کہ یہاں مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ معنی تضمنی اور التزامی کے اعتبار سے لفظ مرکب ہو تو مطابقی کے اعتبار سے ضرور مرکب ہو گا، اور مفرد میں یہ نہیں ہوتا بلکہ اس میں معاملہ ترکیب کے بالکل برعکس ہے وہ یہ کہ لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد ہو تو تضمنی اور التزامی کے اعتبار سے بھی مفرد ہو گا، اور معنی تضمنی اور التزامی کے لحاظ سے مفرد ہو تو معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد ہونا ضروری نہیں، کیوں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ معنی تضمنی اور التزامی بسیط ہوں ان کے اجزا نہ ہوں اور معنی مطابقی کے اجزا ہوں جس پر لفظ کا جز دلالت کرتا ہو، تو اس صورت میں لفظ معنی تضمنی اور التزامی کے اعتبار سے مفرد ہو گا، اور معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد نہیں مرکب ہو گا، پس ایک ہی سیاق میں یہ کہنا کہ افراد و ترکیب دونوں، معنی تضمنی اور التزامی کے اعتبار سے بغیر مطابقی کے متحقق نہیں ہوتے، درست نہیں، صرف ترکیب کی بابت یہ کہنا صحیح ہے، لہٰذا "افراد" کا ذکر نہیں ہونا چاہیے، رہا یہ سوال کہ افراد اس بات کا مقتضی ہے کہ مقسم میں دلالت تضمنی اور التزامی کا عتبار کیا جائے، اور ترکیب اس بات کا مقتضی ہے کہ دلالت مطابقی کا اعتبار کیا جائے، تو پھر مقسم میں صرف دلالت مطابقی ہی کا اعتبار کیوں کیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ترکیب کا مفہوم وجودی ہے مفرد کا مفہوم عدمی ہے اور وجود کو عدم پر برتری حاصل ہوتی ہے اس لیے ترکیب کے مقتضی کی رعایت کرتے ہوئے مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا۔ اور مقسم میں معنی مطابقی کا اعتبار دوسرے دونوں معنوں کے اعتبار سے بے نیاز کر دیتا ہے، اس لیے افراد و ترکیب دونوں میں صرف دلالت مطابقی کا اعتبار کیا افراد کے مقتضی کی پروا نہ کی کہ افراد و ترکیب دونوں میں صرف معنی تضمنی اور التزامی کے اعتبار پر اکتفا کیا جائے۔

سوال: یہ کیسے معلوم ہوا کہ افراد، مقسم میں تضمنی اور التزامی کے اعتبار کا مقتضی ہے، اور ترکیب مطابقی کے اعتبار کا مقتضی ہے۔

جواب: افراد کے تحقق کی طرف نظر کرتے ہوئے مطابقی خاص ہے اور تضمن والتزام عام ہیں اور مقسم عام ہوا کرتا اس لیے افراد کا تقاضا یہ ہے کہ مقسم میں تضمن والتزام کا اعتبار ہونا چاہئے، اور تحقق ترکیب کی طرف نظر کرتے ہوئے تضمن والتزام خاص ہیں اور مطابقی عام ہے، اور مقسم عام ہوا کرتا، لہٰذا ترکیب کا تقاضا یہ ہے کہ مقسم میں مطابقی کا اعتبار ہونا چاہیے۔

قطبی :وَاَمَّا فِی الْاِلْتِزَامِ فَلِاَنَّہٗ اِذَا دَلَّ جُزْءُ اللَّفْظِ عَلٰی جُزْءِ الْمَعْنٰی الْاِلْتِزَامِیِّ

میر قطبی: وَاعْتُرِضَ عَلَیْہِ بِاَنَّ الدَّلَالَۃَ الْاِلْتِزَامِیَّۃَ وَاِنِ اسْتَلْزَمَتِ الْمُطَابَقَۃَ اِلَّا اَنَّ تَرْکِیْبَ اللَّفْظِ بِحَسْبِ الْاِلْتِزَامِ لَا یَسْتَلْزِمُ تَرْکِیْبَہٗ بِحَسْبِ الْمُطَابَقَۃِ لِجَوَازِ اَنْ یَکُوْنَ الْمَعْنَی الْاِلْتِزَامِیّ مُرَکَّبًا یَدُلُّ جُزْءُ اللَّفْظِ عَلٰی جُزْئِہٖ وَلَا یَکُوْنُ الْمَعْنَی الْمُطَابِقِیّ کَذَالِكَ وَلَا مَحْذُوْرَ فِیْ ذَالِكَ اِذْ لَمْ یَلْزَمْ ح دَلَالَۃُ الْاِلْتِزَامِ بِلَا مُطَابَقَۃٍ بَلْ لَزِمَ تَرْکِیْبُ الْمَدْلُوْلِ الْاِلتِزَامِیِّ دُوْنَ الْمَدْلُوْلِ الْمُطَابِقِیُّ وَلَا دَلِیْلَ یَدُلُّ عَلٰی اسْتِحَالَۃِ ذَالِكَ وَرُدَّ ھٰذَا الْاِعْتِرَاضُ بِاَنَّ جُزْءَ اللَّفْظِ اِذَا دَلَّ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاہُ الْاِلْتِزَامِیِّ بِالْاِلْتِزَامِ فَلَا بُدَّ اَنْ یَکُوْنَ لِھٰذَا الْجُزْءِ مِنَ اللَّفْظِ مَدْلُوْلٌ مُطَابِقِیٌّ وَاِلَّا لَزِمَ ثُبُوْتُ الْاِلْتِزَامِ بِدُوْنِ الْمُطَابَقَۃِ وَالْجُزْءُ الْاٰخَرُ مِنَ اللَّفْظِ لَا یَکُوْنُ مُھْمَلًا وَاِلَّا لَمْ یَکُنْ ھُنَاكَ تَرْکِیْبٌ بَلْ ضَمُّ مُھْمَلٍ اِلٰی مُسْتَعْمَلٍ وَاِذَا لَمْ یَکُنْ مُھْمَلًا بَلْ مَوْضُوْعًا لِمَعْنًی فَذَالِكَ الْمَعْنٰی لَا یَکُوْنُ عَیْنَ الْمَدْلُوْلِ الْمُطَابِقِیِّ لِلْجُزْءِ الْاَوَّلِ وَاِلَّا لَکَانَ لَفْظَیْنِ مُتَرَادِفَیْنِ یَدُلُّ کُلٌّ مِنْھُمَا عَلٰی مَا یَدُلُّ عَلَیْہِ الْاٰخَرُ فَلَا تَرْکِیْبَ ھُنَاكَ اَیْضًا بَلْ یَکُوْنُ مَعْنًی مُغَایِرًا لِمَعْنَی الْجُزْءِ الْاَوَّلِ فَقَدْ حَصَلَ لِجُزْأَیِ اللَّفْظِ مَدْلُوْلَانِ مُطَابِقِیَّانِ قَطْعًا فَلَزِمَ التَّرْکِیْبُ بِاعْتِبَارِ الْمُطَابَقَۃِ اَیْضًا.

ترجمہ: اور اس پر اعتراض کیا گیا کہ دلالت التزامی اگرچہ مطابقی کو مستلزم ہے لیکن لفظ کا دلالت التزامی کے اعتبار سے مرکب ہونا دلالت مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہونے کو مستلزم نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ معنی التزامی مرکب ہو جس کے جز پر لفظ کا جز دال ہو اور معنی مطابقی ایسا نہ ہو، اس میں کوئی خرابی بھی نہیں اس لیے

کہ اس سے دلالت التزامی کا مطابقی کے بغیر متحقق ہونالازم نہیں آتا بلکہ مدلول التزامی کا مرکب ہونالازم آتا ہے مدلول مطابقی کے مرکب ہوئے بغیر اور اس کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس کا رد کیا گیا ہے کہ لفظ کا جز جب معنی التزامی کے جز پر دلالت التزامی کرے گا تو ضروری ہوگا کہ اس لفظ کے جز کا ایک مدلول مطابقی بھی ہو ورنہ التزامی کا مطابقی کے بغیر ہونالازم آئے گا اور یہ بھی ضروری ہے کہ لفظ کا دوسرا جز مہمل نہ ہو ورنہ وہاں سرے سے ترکیب ہی نہیں ہوگی بلکہ مہمل کا مستعمل کے ساتھ انضمام ہوگا، اور جب مہمل نہیں ہوگا بلکہ کسی معنی کے لیے موضوع ہوگا تو وہ معنی جز اول کے مدلول مطابقی کا عین نہیں ہوگا، ورنہ وہ دو مترادف الفاظ قرار پائیں گے اور ان میں سے ہر ایک دوسرے پر دلالت کرے گا اس صورت میں بھی وہاں ترکیب نہیں ہوگی بلکہ جز اول کے معنی کے مغایر ایک معنی ہوگا، تو لفظ کے دونوں اجزا کے دو الگ الگ مدلول مطابقی حاصل ہوجائیں گے اور یقینی طور پر مطابقی کے اعتبار سے بھی ترکیب لازم آئے گی۔

شارح کے کلام پر امام تفتازانی کا اعتراض اور اس کا جواب

تشریح: شارح نے یہ دعوی کیا کہ جب لفظ کا جز معنی التزامی کے جز پر دلالت التزامی کرے گا تو معنی مطابقی کے جز پر دلالت مطابقی کرے گا۔ شارح کے اس دعوی پر امام تفتازانی نے اعتراض فرمایا سید السند نے اس حاشیہ میں تفتازانی کا اعتراض نقل فرما کر اس کا جواب دیا پھر اپنے جواب پر وارد ایک منع اور اس کا جواب تحریر فرمایا ہے۔

اعتراض: علامہ تفتازانی نے دعوی مذکور پر یہ اعتراض فرمایا کہ دلالت التزامی اگرچہ دلالت مطابقی کو مستلزم ہوتی ہے تاہم دلالت التزامی کے لحاظ سے لفظ کا مرکب ہونا مطابقی کے اعتبار سے لفظ کے مرکب ہونے کو مستلزم نہیں ہے، اس لیے کہ ایسا ہوسکتا ہے معنی التزامی مرکب ہو جس میں لفظ کا جز معنٰی کے جز پر دلالت کر رہا ہو، اور معنی مطابقی مرکب نہ ہو، بسیط ہو تو لفظ کا جز معنٰی مطابقی کے جز پر دلالت نہ کر رہا ہو، اس میں کوئی خرابی نہیں اس لیے کہ اس صورت میں دلالت التزامی کا مطابقی کے بغیر ہونالازم نہیں آتا، بلکہ مدلول مطابقی کے مرکب ہوئے بغیر مدلول التزامی کا مرکب ہونالازم آتا ہے، اور اس کے محال ہونے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

جواب: سید السند اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں دلالت التزامی کے اعتبار سے لفظ کا مرکب ہونا معنی مطابقی کے اعتبار سے لفظ کے مرکب ہونے کو مستلزم ہے بایں طور کہ جب لفظ کا جز معنی التزامی کے جز پر دلالت کرے گا تو معنی التزامی کے اس جز کا ایک مدلول مطابقی بھی ہوگا ورنہ مطابقی کا التزامی کے بغیر ہونالازم آئے گا اور دوسرا جز بھی مہمل نہیں ہوگا، ورنہ ترکیب متحقق نہیں ہوگی بلکہ وہاں مہمل کا موضوع کے ساتھ انضمام ہوگا، اور جب

وہ مہمل نہیں ہوگا تو وہ موضوع ہوگا اور اس جز کا مدلول جز اول کے مدلول کا عین نہیں ہوگا ورنہ دونوں مترادف ہوجائیں گے اور ترکیب مفقود ہوجائے گی، بلکہ اس کا مدلول جز اول کے مدلول کا مغایر ہوگا پس لازمی طور پر دونوں اجزا کے الگ الگ دو مدلول مطابقی بھی ہوں گے، اور جب ایسا ہے تو معنی التزامی کے اعتبار سے لفظ کا مرکب ہونا معنی مطابقی کے اعتبار سے لفظ کی ترکیب کو ضرور مستلزم ہوگا، لہٰذا ثابت ہوا کہ معنی التزامی کے اعتبار سے لفظ کا مرکب ہونا معنی مطابقی کے اعتبار سے لفظ کی ترکیب کو مستلزم ہے۔ مثلاً "حیوان ناطق" بول کر "ماشیِ عاقل" مراد لیا جائے تو حیوان ناطق کی "ماشی عاقل" پر دلالت التزامی ہے، اس لیے کہ "حیوان ناطق" کا معنی موضوع لہ اور مدلول مطابقی انسان ہے اور "ماشی عاقل" کا مفہوم انسان کا لازم ذہنی ہے لہٰذا "ماشی عاقل" کا مفہوم "حیوان ناطق" کا مدلول التزامی ہوا، پھر یہ فرض کیا جائے کہ معنی التزامی کے جز "ماشی" پر حیوان دلالت کر رہا ہے، اور عاقل پر ناطق دلالت کر رہا ہے، تو چوں کہ یہاں لفظ کا جز معنی التزامی کے جز پر دال ہے اور یہ دلالت مقصود بھی ہے، لہٰذا مدلول التزامی کے اعتبار سے یہ لفظ مرکب ہوا، جب کہ حیوان کا مدلول مطابقی مفہوم حیوان (جسم نامی، حساس، متحرک بالارادۃ،) اور ناطق کا مدلول مطابقی مفہوم ناطق (قوت فکریہ رکھنے والا) پہلے سے مقصود ہے، پس "حیوان ناطق" مدلول التزامی کے اعتبار سے بھی مرکب ہوا اور مدلول مطابقی کے اعتبار سے بھی مرکب ہوا، تو ثابت ہوا کہ معنی التزامی کے اعتبار سے لفظ کا مرکب ہونا معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہونے کو مستلزم ہے۔ یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ "ماشی" پر حیوان کی دلالت اور عاقل پر ناطق کی دلالت بھی التزامی ہے، اس لیے کہ ماشی کا مفہوم حیوان کا لازم ذہنی ہے اور عاقل کا مفہوم ناطق کا لازم ذہنی ہے۔

فَاِنْ قُلْتَ اِذَا دَلَّ جُزْءُ اللَّفْظِ عَلٰی جُزْءِ الْمَعْنٰی الْاِلْتِزَامِیِّ لَا یَلْزَمُ اَنْ یَكُوْنَ تِلْكَ الدَّلَالَةُ بِالْاِلْتِزَامِ لِاَنَّ الْمَعْنَی الْاِلْتِزَامِیَّ وَاِنْ كَانَ خَارِجًا عَنِ الْمَعْنٰی الْمُطَابِقِیِّ اِلَّا اَنَّهٗ لَا یَلْزَمُ اَنْ یَكُوْنَ اَجْزَاءُ الْمَعْنٰی الْاِلْتِزَامِیِّ خَارِجَةً عَنِ الْمَعْنَی الْمُطَابِقِیِّ وَذَالِكَ لِاَنَّ الْمُرَكَّبَ مِنَ الدَّاخِلِ وَالْخَارِجِ خَارِجٌ قُلْتُ دَلَالَتُهٗ عَلٰی جُزْءِ الْمَعْنٰی الْاِلْتِزَامِیِّ اِمَّا اَنْ تَكُوْنَ الْتِزَامِیَّةً اَوْتَضَمُّنِیَّةً اَوْ مُطَابِقِیَّةً وَعَلَی التَّقَادِیْرِ الثَّلٰثِ یَثْبُتُ لِذَالِكَ الْجُزْءِ مِنَ اللَّفْظِ مَدْلُوْلٌ مُطَابِقِیٌّ وَلَا بُدَّ اَیْضًا اَنْ یَكُوْنَ لِلْجُزْءِ الْاٰخَرِ

مِنَ اللَّفْظِ مَدْلُوْلٌ مُطَابِقِيٌّ اٰخَرَ كَمَا بَيَّنَّاهُ فَيَلْزَمُ التَّرْكِيْبُ بِحَسْبِ الْمُطَابَقَةِ قَطْعًا.

ترجمہ: جب لفظ کا جز معنی التزامی کے جز پر دلالت کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ دلالت بھی التزامی ہو اس لیے کہ معنی التزامی معنی مطابقی سے خارج ہوتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ معنی التزامی کے اجزا بھی معنی مطابقی سے خارج ہوں اس لیے کہ داخل اور خارج سے مرکب خارج ہوتا ہے۔ تو میں عرض کروں گا کہ لفظ کے جز کی دلالت معنی التزامی کے جز پر یا تضمنی ہوگی یا التزامی یا مطابقی تینوں صورتوں میں لفظ کے اس جز کا ایک مدلول مطابقی ہوگا اور یہ بھی ضروری ہوگا کہ لفظ کے دوسرے جز کا بھی ایک مدلول مطابقی ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو مطابقی کے لحاظ سے بھی قطعا ترکیب لازم آئے گی۔

سید السند کے جواب پر ایک منع اور اس کا جواب

تشریح: سید السند نے حاشیہ کے اس حصے میں اپنے مذکورہ جواب پر ایک ممکنہ منع پیش کیا ہے پھر اس کا جواب تحریر فرمایا ہے، وہ منع اور اس کا جواب درج ذیل ہے۔

منع: آپ کا یہ کہنا کہ لفظ کا جز معنی التزامی کے جز پر دلالت التزامی کر رہا ہو تب مدلول التزامی کے اعتبار سے لفظ مرکب ہوگا یہ ہمیں تسلیم نہیں اس لیے کہ مدلول التزامی کے اعتبار سے لفظ کی ترکیب کے لیے یہ ضروری نہیں کہ معنی التزامی کے جز پر لفظ کے جز کی دلالت بھی التزامی ہو اس لیے کہ معنی التزامی معنی مطابقی سے خارج ہوتا ہے بلکہ اس کے لیے تینوں دلالتوں میں سے کوئی بھی کافی ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ معنی التزامی کے تمام اجزا بھی معنی مطابقی سے خارج ہوں، اس طرح کہ جب مدلول التزامی معنی مطابقی کے جز اور غیر جز سے مرکب ہو تو مدلول التزامی کا مجموعہ تو معنی مطابقی سے خارج ہوگا اس لیے کہ داخل اور خارج سے مرکب خارج ہوا کرتا ہے لیکن اس کا ہر جز معنی مطابقی سے خارج نہیں ہوگا مثلاً ”الجسم الماشی“ یہ حیوان ناطق کا لازم ذہنی ہے، لیکن لفظ کے جز، حیوان کی دلالت ”جسم“ پر التزامی نہیں تضمنی ہے، کیوں کہ جسم حیوان کے معنی موضوع لہ کا جز ہے لازم ذہنی نہیں، تو ملاحظہ فرمائیں کہ یہاں لفظ کے جز حیوان کی دلالت جسم پر التزامی نہیں تضمنی ہے اس کے باوجود، مدلول التزامی کے اعتبار سے یہ لفظ مرکب ہے، تو معلوم ہوا کہ مدلول التزامی کے اعتبار سے لفظ کی ترکیب کے لیے اس کے جز پر لفظ کے جز کی دلالت التزامی ضروری نہیں۔

جواب: یہاں التزام کی قید احترازی نہیں اتفاقی ہے مطلب یہ کہ دعویٰ ”مدلول التزامی کے اعتبار سے لفظ کا

مرکب ہونا مدلول مطابقی کے اعتبار سے لفظ کی ترکیب کو مستلزم ہوتا ہے" اس میں منحصر نہیں کہ لفظ کے جز کی دلالت معنی التزامی کے جز پر التزامی ہی ہو بلکہ دلالت عام ہے، خواہ تضمنی ہو یا التزامی یا مطابقی، بہر صورت لفظ کے اس جز کا ایک مدلول مطابقی ضرور ہوتا ہے اور دوسرے جز کا بھی ایک مدلول مطابقی ضرور ہوتا ہے، لہٰذا معنی التزامی کے اعتبار سے لفظ کا مرکب ہونا مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ وهو المطلوب

قطبی: فَإِنْ لَمْ يَصْلَحْ لِأَنْ يُخْبَرَ بِهٖ وَحْدَهٗ فَهُوَ اَدَاةٌ

میر قطبی: يُشْكَلُ هٰذَا بِمِثْلِ الضَّمَائِرِ الْمُتَّصِلَةِ كَالْاَلِفِ فِي ضَرَبَا وَالْوَاوِ فِي ضَرَبُوْا وَالْكَافِ فِيْ ضَرَبَكَ وَالْيَاءِ فِيْ غُلَامِيْ فَاِنَّ شَيْأً مِنْ هٰذِهٖ الضَّمَائِرِ لَا يَصْلَحُ لِاَنْ يُخْبَرَ بِهٖ وَحْدَهٗ وَرُبَّمَا يُجَابُ عَنْهُ بِاَنَّ الْمُرَادَ مِنْ عَدَمِ صَلَاحِيَّةِ الْاَدَاةِ لِاَنْ يُخْبَرَ بِهَا وَحْدَهَا اَنَّهَا لَاتَصْلَحُ لِذَالِكَ لَا بِنَفْسِهَا وَلَا بِمَا يُرَادِفُهَا وَتِلْكَ الضَّمَائِرُ تَصْلَحُ لِاَنْ يُخْبَرَ بِمَا يُرَادِفُهَا فَاِنَّ الْاَلِفَ فِيْ ضَرَبَا بِمَعْنٰى هُمَا وَالْوَاوَ فِيْ ضَرَبُوْا بِمَعْنٰى هُمْ وَالْكَافَ فِيْ ضَرَبَكَ بِمَعْنٰى اَنْتَ وَالْيَاءَ فِيْ غُلَامِيْ بِمَعْنٰى اَنَا وَهٰذِهِ الْمُرَادِ فَاتُ تَصْلَحُ لِاَنْ يُخْبَرَ بِهَا وَحْدَهَا. وَلَيْسَتْ لَفْظَةُ فِيْ مُرَادِفَةً لِلظَّرْفِيَّةِ حَتّٰى يَرِدَ اَنَّهَا لَا تَكُوْنُ اَدَاةً اَيْضًا وَذَالِكَ لِاَنَّ لَفْظَةَ الظَّرْفِيَّةِ مَعْنَاهَا مُطْلَقُ الظَّرْفِيَّةِ وَلَفْظَةُ فِيْ مَعْنَاهَا ظَرْفِيَّةٌ مَخْصُوْصَةٌ مُعْتَبَرَةٌ بَيْنَ حُصُوْلِ زَيْدٍ وَبَيْنَ الدَّارِ وَهٰذِهِ الظَّرْفِيَّةُ الْمَخْصُوْصَةُ الْمُعْتَبَرَةُ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ لَا تَصْلَحُ لِاَنْ يُخْبُرَ بِهَا اَوْعَنْهَا بِخِلَافِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ فَاِنَّهٗ صَالِحٌ لَهُمَا وَقِسْ عَلٰى ذَالِكَ مَعْنٰى لَفْظَةِ مِنْ وَمَعْنٰى لَفْظِ الْاِبْتِدَاءِ.

ترجمہ: اس دعوی پر ضمائر متصلہ سے اعتراض وارد ہوتا ہے جیسے "ضربا" میں "الف"، "ضربوا" میں "واو"، "ضربک" میں "کاف"، "غلامی" میں "یا"، کیوں کہ ان میں سے ایک بھی تنہا خبر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی بعض اوقات اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ "اداۃ" کے تنہا "مخبر بہ" بننے کا صالح نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نہ خود

بن سکتا ہو نہ بذریعہ مترادف بن سکتا ہو۔ اور یہ خود تو مخبر بہ نہیں بن سکتی ہیں لیکن ان کا مترادف بن سکتا ہے بایں طور کہ "ضربا" میں "الف" "ھما" کے معنی میں ہے۔ اور "ضربو" میں "واو" "ھم" کے معنی میں ہے "ضربك" میں "کاف" "انت" کے معنی میں ہے "غلامی" میں "یا" "انا" کے معنی میں ہے۔ اور یہ مترادفات تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اور لفظ فی "ظرفیۃ" کے مترادف نہیں ہے حتی کہ "فی" کا غیر حرف ہونا لازم آئے اس لیے کہ لفظ "ظرفیۃ" کا معنی مطلق ظرفیت اور فی کا معنی مخصوص ظرفیت ہے جو مثلا زید اور دار کے درمیان ملحوظ ہوتی ہے، اور یہ ظرفیت مخصوص جو اس طریقے پر ملحوظ و معتبر ہے، تنہا نہ مخبر بہ بن سکتی ہے نہ مخبر عنہ بن سکتی ہے، بر خلاف ظرفیت مطلقہ کے معنی کے کہ وہ مخبر بہ اور مخبر عنہ دونوں بن سکتی ہے، اسی پر لفظ "من" اور "ابتدا" کو قیاس کر لینا چاہئے۔

شارح کے کلام پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

تشریح: شارح نے فرمایا لفظ تنہا "مخبر بہ" بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو وہ اداۃ ہے۔ شارح کے اس دعوی پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ سید السند نے حاشیہ کے مذکورہ حصے میں ایک اعتراض اور اس کا جواب تحریر فرمایا ہے پھر اپنے جواب پر وارد ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے دونوں چیزیں ترتیب سے حاضر ہیں۔

اعتراض: اگر مفرد کی یہی تعریف ہے جو آپ نے پیش کی ہے تو آپ کی ذکر کردہ مفرد کی تعریف صحیح نہیں کیوں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ ضمائر متصلہ مثلا "ضربوا" میں "واو" "ضربك" میں "ك" اور غلامی" میں "ی" سب کے سب حرف ہوں کیونکہ یہ ضمیریں بھی تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہیں۔

جواب: لفظ کے تنہا "مخبر بہ" بننے کی صلاحیت نہ رکھنے سے مراد یہ ہے کہ نہ وہ خود مخبر بہ بن سکتا ہو نہ اس کا کوئی مترادف بن سکتا ہو، اور یہ ضمائر خود تو "مخبر بہ" نہیں بن سکتی ہیں تاہم ان کے مترادفات "مخبر بہ" بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، اس طرح کہ الف تثنیہ کا مترادف "ھما" ہے، واو جمع کا مترادف "ھم" ہے، کاف خطاب کا مترادف "انت" ہے، یا متکلّم کا مترادف "انا" ہے اور یہ مترادفات تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لہذا ضمائر متصلہ کے ذریعے اعتراض درست نہیں۔

و لیست لفظة فی الخ، میں سید السند نے اپنے مذکورہ جواب سے پیدا شدہ ایک وہم کا ازالہ فرمایا ہے۔ وہ وہم اور اس کا جواب حاضر ہے۔

وہم: بعض حروف کے بھی مترادفات موجود ہیں جو تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، اور ان کے ذریعہ حروف کے معنی کی تعبیر کی جاتی ہے مثلاً "فی" کا مترادف ظرفیت ہے اور "من" کا مترادف ابتدا ہے "حتی" کا مترادف غایت ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے "فی للظرفیة" من للابتدا" حتی للغایة "وغیرہ اور جب ایسا ہے

توان حروف کو حرف نہیں اسم کہا جانا چاہئے۔

جواب: لفظ ”ظرفیۃ“ ”فی“ کا مترادف نہیں حتی کہ ”فی“ کا غیر اداۃ ہونا لازم آئے بلکہ دونوں کے معانی متباین ہیں اس لیے کہ لفظ ”ظرفیۃ“ مطلق معنی ظرفیت پر دلالت کرتا ہے جو مفہوم کلی ہے اور ”فی“ کا معنی مخصوص ظرفیت ہے جو دو جزئیوں کے درمیان متصور ہوتا ہے، اور جزئی ہوتا ہے، اول تنہا مخبر بہ اور مخبر عنہ دونوں بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور دوسرا نہ مخبر بہ بن سکتا نہ مخبر عنہ پس مطلق ظرفیت ”فی“ کا مترادف نہیں لہٰذا ”فی“ کو اسم، کہنا درست نہیں اسی طرح لفظ ابتدا مطلق ابتدا کے لیے موضوع ہے جو کلی ہے اور موضوع محمول دونوں بن سکتا ہے، اور لفظ ”من“ کا مدلول وہ ابتدا ہے جو خاص دو چیزوں کے درمیان متصور ہوتا ہے اور جزئی ہوتا ہے نہ مخبر بہ بن سکتا نہ مخبر عنہ بن سکتا پس لفظ ابتدا اور لفظ من کے معانی باہم مترادف نہیں متبائن ہیں لہٰذا لفظ ”ابتدا“ کو ”من“ کا مترادف قرار دے کر من کو اسم کہنا درست نہیں، اسی پر معنی ”حتی“ اور ”غایت“ کو قیاس کر لیا جائے۔

وَلَوْ قِيْلَ الْاَدَاةُ مَالَايَصْلَحُ لِاَنْ يُخْبُرَبِهَا اَوْ يُخْبَرَ عَنْهَا لَمْ يَرِدِ الضَّمَائِرُ الَّتِيْ وَقَعَتْ مُخْبرًا عَنْهَا كَالْاَلِفِ وَالْوَاوِ وَالتَّاءِ فِيْ ضَرَبْتَ نَعَم يَحْتَاجُ فِي ضَرَبَكَ وَغُلَامِيْ اِلَى التَّاوِيْلِ الْمَذْكُوْرِ وَلَوْ قِيْلَ اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ اِمَّا اَنْ لَا يَصْلَحَ مَعْنَاهُ لِاَنْ يُخْبَرَبِهٖ وَعَنْهُ وَحْدَهُ فَهُوَ الْاَدَاةُ لَمْ يُحْتَجْ اِلٰى تَاوِيْلِ فَاِنَّ الضَّمَائِرَ الْمُتَّصِلَةَ الْمَذْكُوْرَةَ مِمَّا يَصْلَحُ مَعْنَاهُ لِاَنْ يُخْبَرَبِهٖ وَحْدَهُ وَاِنْ لَمْ يَصْلَحْ نَفْسُهَا لِلْاِخْبَارِيَّةِ.

ترجمہ: اور اداۃ کی تعریف میں یہ کہا جائے کہ اداۃ وہ لفظ ہے جو تنہا مخبر بہ اور مخبر عنہ دونوں نہ بن سکتا ہو وہ اداۃ ہے اس صورت میں ضمائر متصلہ سے اعتراض وارد نہیں ہوگا جو ”تنہا مخبر عنہ“ بن جاتی ہیں جیسے ”الف“ ”واو“ اور ”ضربت“ میں ”تا“ ہاں! ضربک میں ”ک“ غلامی“ میں ”یا“ سے اعتراض اب بھی وارد ہوگا جس کے لیے مذکورہ تاویل کی حاجت ہوگی، اور اگر مفرد و مرکب کی تقسیم میں یہ کہا جائے کہ لفظ مفرد کا معنی تنہا مخبر بہ اور مخبر عنہ دونوں بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو وہ اداۃ ہے، تو مذکورہ تاویل کی ضرورت نہیں پڑے گی کیوں کہ مذکورہ ضمائر متصلہ ان چیزوں کے قبیل سے ہیں جن کا معنی تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اگرچہ مخبر عنہ“ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔

تقسیم کلمہ کی دو عمدہ تقریریں

تشریح: سید السند نے حاشیہ کے اس حصے میں تقسیم کلمہ کی دو عمدہ تقریریں تحریر کی ہیں پہلی تقریر سے

مذکورہ اعتراض جزوی طور پر دفع ہوجاتا ہے اور دوسری تقریر سے پوری طرح دفع ہوجاتا ہے، دونوں تقریریں ترتیب سے پیش خدمت ہیں

(۱) لفظ کی تقسیم کی جائے اوراداۃ میں مخبر بہ اور مخبر عنہ دونوں کی عدم صلاحیت کالحاظ کرتے ہوئے یوں تقسیم کی جائے کہ لفظ تنہا مخبر بہ اور مخبر عنہ دونوں بننے کی صلاحیت نہ رکھتا تواداۃ ہے اس تقسیم کے لحاظ سے، الف، واو، اور تا سے اعتراض دفع ہوجاتا ہے، اوران کا حرف ہونالازم نہیں آتا اس لیے کہ مخبر عنہ عام ہے خواہ فاعل ہو یا موضوع اور یہ ضمیریں مخبر عنہ یعنی فاعل واقع ہوتی ہیں، لہٰذا ان ضمیروں سے اعتراض وارد نہیں ہوسکتا، ہاں ضربک میں ''کاف'' اور غلامی میں ''یا'' پر اعتراض اب بھی بدستور باقی رہتا کیوں کہ یہ الفاظ نہ مخبر بہ بن سکتے نہ مخبر عنہ لہٰذا ان سے اعتراض دور کرنے کے لیے درج بالا جواب کا سہارا لینا پڑے گا۔

(۲) معنی کی تقسیم کی جائے اوراداۃ کے معنیٰ میں مخبر بہ اور مخبر عنہ دونوں کی عدم صلاحیت کالحاظ کرتے ہوئے تقسیم یوں کی جائے کہ: لفظ کا معنی تنہا مخبر بہ اور مخبر عنہ دونوں بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تواداۃ ہے، اس صورت میں مذکورہ تاویل کی ضرورت نہیں پڑے گی کیوں کہ مذکورہ ضمائر متصلہ ان مور کے قبیل سے ہیں جن کا معنی تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے ہاں ان کے الفاظ بعینہ مخبر بہ نہیں بن سکتے اس تقریر کی روشنی میں چاروں ضمیروں سے اعتراض دفع ہوجاتا ہے۔ اول الذکر تینوں ضمیروں سے یوں کہ ان کے الفاظ ومعانی دونوں مخبر عنہ بن سکتے ہیں اور بنتے ہیں، اور آخر الذکر دونوں ضمیروں سے اس طرح کہ ان کے الفاظ تو مخبر بہ، اور مخبر عنہ نہ بنتے ہیں نہ بن سکتے ہیں لیکن ان کے معانی، مترادف کی صورت میں مخبر بہ بن سکتے ہیں تو حاصل کلام یہ کہ اس تقریر میں تقسیم، معنی کی کی گئی ہے اور معنی پانچوں ضمیروں کا مخبر بہ یا مخبر عنہ بن سکتا ہے لہٰذا یہ اداۃ نہیں ہیں۔

قطبی: وَلَا دَخْلَ فِي الْإِخْبَارِ يَّةِ.

میر قطبی: قِيْلَ عَلَيْهِ لَيْسَ الْمَقْصُوْدُ مِنْ زَيْدٌ فِي الدَّارِ الْإِخْبَارُ عَنْهُ بِالْحُصُوْلِ مُطْلَقًا بَلْ بِالْحُصُوْلِ فِي الدَّارِ فَلَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَ لَفْظَةُ فِيْ جُزْءًا مِنَ الْمُخْبَرِ بِهٖ فِي الْمَعْنٰى كَمَا اَنَّ كَلِمَةَ لَا فِيْ زَيْدٌ لَا حَجَرٌ جُزْءٌ مِنْ اَجْزَاءِ الْمُخْبَرِ بِهٖ فَلَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا وَهٰذَا كَلَامٌ حَقٌّ لٰكِنَّ الشَّارِحَ لَمَّا نَظَرَ اِلٰى جَانِبِ اللَّفْظِ فَوَجَدَ الرَّفْعَ الَّذِي هُوَ حَقُّ الْمُخْبَرِ بِهٖ فِيْ هٰذَا التَّرْكِيْبِ حَاصِلًا فِي الْجُزْءِ الْاٰخِرِ الْمُقَدَّرِ قَبْلَ كَلِمَةِ فِيْ فَحَكَمَ بِاَنَّ الْمُخْبَرَ بِهٖ قَدْ

تَمَّ قَبْلَهَا وَوَجَدَ الرَّفَعَ فِيْ لَا حَجَرٌ حَاصِلًا بَعْدَ لَا فَجَعَلَهٗ جُزْءًا مِنَ الْمُخْبَرِ بِهٖ.

ترجمہ: اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ”زید فی الدار“ سے حصول مطلق کی خبر دینا مقصود نہیں ہے بلکہ ”حصول فی الدار“ کی خبر دینا مقصود ہے تو ازروے معنی، فی ”مخبر بہ“ کا جز ضرور ہو گا جیسا کہ ”زید لا حجر“ میں کلمہ ”لا“ مخبر بہ کے اجزا میں سے ایک جز ہے، تو ”لا“ اور ”فی“ میں کوئی فرق نہیں رہا، یہ کلام حق ہے لیکن شارح نے جہت لفظ پر نظر فرمائی تو یہ پایا کہ رفع جو مخبر بہ کا حق ہے اس ترکیب میں اس جز پر آتا ہے جو کلمہ فی سے پہلے مقدر ہوتا ہے، تو حکم فرمادیا کہ خبر فی سے پہلے تام ہو جاتی ہے، اور ”لا حجر“ میں رفع کو ”لا“ کے بعد پایا تو اس کو مخبر بہ کا جز قرار دیا۔

ایک اہم اعتراض اور اس کا جواب

تشریح: شارح نے اداۃ کی دو مثالیں پیش کرنے کی حکمت ذکر کرتے ہوئے فرمایا دو مثالیں دے کر اداۃ کی دو قسموں کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے ان میں پہلی قسم یہ ہے کہ بعض اداۃ ایسے ہیں کہ جن کا ”مخبر بہ“ میں کوئی دخل نہیں ہوتا نہ وہ تنہا مخبر بہ بنتے ہیں نہ دوسرے سے مل کر جیسے ”فی“ سید السند نے اس حاشیہ میں شارح کے اس کلام پر ایک اعتراض وارد کیا ہے پھر اس کا جواب دیا ہے، وہ اعتراض اور جواب درج ذیل ہے۔

اعتراض: ”فی“ کے بارے میں یہ کہنا کہ ”مخبر بہ“ میں اس کا کوئی دخل نہیں ہوتا درست نہیں اس لیے کہ ”زید فی الدار“ میں حصول مطلق کی خبر دینا مقصود نہیں بلکہ ”حصول فی الدار“ کی خبر دینا مقصود ہے، لہٰذا ”فی“ ”مخبر بہ“ میں دخیل ہو گا، اور ازروے معنی مخبر بہ کا جز ہو گا، جس طرح ”زید لا حجر“ میں ”لا“ خبر کا جز ہے تو ثابت کہ ”فی“ اور ”لا“ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

جواب: سید السند اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض معنی کے اعتبار سے حق و صحیح ہے تاہم شارح کا کلام محض الفاظ پر مبنی ہے لہذا باعتبار لفظ شارح کا کلام بھی حق ہے بایں طور کہ انھوں نے جہت لفظ پر نظر ڈالی تو یہ پایا کہ رفع جو خبر کا حق ہے وہ فی سے پیشتر جز مقدر پر حاصل ہو جاتا ہے تو انھوں نے یہ حکم لگا دیا کہ خبر فی سے پیشتر مکمل ہو چکی۔ اور ”لا حجر“ میں یہ دیکھا کہ رفع ”لا“ کے بعد حاصل ہوتا ہے تو اس کو ”مخبر بہ“ کا جز قرار دیا۔

قطبی: حَتّٰى اَنَّهُمْ قَسَّمُوا الْاَدْوَاتِ اِلٰى زَمَانِيَّةٍ وَ غَيْرِ زَمَانِيَّةٍ.

میر قطبی: يَعْنِيْ اَنَّ الْقَوْمَ فِيْ اَوَّلِ بَابِ الْقَضَايَا ذَكَرُوْا اَنَّ الرَّابِطَ بَيْنَ

الْمَوْضُوْعِ وَالْمَحْمُوْلِ اَدَاةٌ وَقَسَّمُوا الرَّابِطَ اِلٰى غَيْرِ زَمَانِيَّةٍ وَهِيَ مَا لَا يَدُلُّ عَلٰى زَمَانٍ اَصْلًا كَهُوَ فِيْ قَوْلِكَ زَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ وَاِلٰى زَمَانِيَّةٍ تَدُلُّ عَلَيْهِ كَكَانَ فِي زَيْدٌ كَانَ قَائِمًا فَدَلَّ ذَالِكَ عَلٰى اَنَّهُمْ عَدُّوا الْاَفْعَالَ النَّاقِصَةَ اَدَوَاتٍ.

ترجمہ: یعنی مناطقہ نے قضایا کے پہلے باب میں یہ بیان کیا کہ موضوع اور محمول کے درمیان رابط کا نام اداۃ ہے اور ”رابطہ“ کو دو قسموں میں منقسم فرمایا: ”غیر زمانیہ“ یہ وہ رابطہ ہے جو زمانے پر دلالت نہ کرے، جیسے آپ کے قول ”زید ھو قائم“ ”ھو“ ”زمانیہ“ یہ وہ رابطہ ہے جو زمانے پر دلالت کرے جیسے ”زید کان قائما“ میں ”کان“ ان کی یہ تقسیم اس پر دال ہے کہ ان لوگوں نے افعال ناقصہ کو ”اداۃ“ شمار کیا۔

افعال ناقصہ مناطقہ کے نزدیک ادات ہیں

تشریح: شارح نے دعوی فرمایا کہ افعال ناقصہ کے ادوات میں داخل ہوجانے سے کوئی حرج نہیں۔ سید السند نے حاشیہ میں اس دعوی کو دلیل سے ثابت کیا ہے چناں چہ فرماتے ہیں افعال ناقصہ کے اداوات میں شامل ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہے کیوں کہ مناطقہ نے ان کو ادات میں ہی شمار کیا ہے، اس طرح کہ مناطقہ نے باب قضایا کے شروع میں فرمایا کہ محمول اور موضوع کے درمیان ربط پر دلالت کرنے والا لفظ اداۃ ہوتا ہے، پھر اداۃ کی دو قسمیں کی ہیں (۱) غیر زمانیہ: وہ اداۃ جو زمانے پر دلالت نہیں کرتے جیسے ”زید ھو قائم“ میں ”ھو“ (۲) زمانیہ وہ اداۃ جو زمانے پر دال ہوتے ہیں مثلاً ”کان زید قائما“ میں ”کان“، اس تقسیم سے معلوم ہوا کہ افعال ناقصہ مناطقہ کی اصطلاح میں ادات ہیں، جب کہ نحویوں کی اصطلاح میں فعل ہیں اور ایک اصطلاح کے دوسری اصطلاح کے خلاف ہونے میں کوئی تضاد نہیں لہٰذا مناطقہ کی اصطلاح کے مطابق ان افعال کے ادات میں داخل ہوجانے میں کوئی نقصان نہیں ہے۔

قطبی: وَنَظَرَ النُّحَاةِ فِيْهَا.

میر قطبی: لِاَنَّ مَقْصُوْدَهُمْ تَصْحِيْحُ الْاَلْفَاظِ فَلَمَّا وَجَدُوا الْاَفْعَالَ النَّاقِصَةَ اَنَّهَا تُشَارِكُ مَا عَدَاهَا مِنَ الْاَفْعَالِ الْمُسَمَّاةِ بِالتَّامَّةِ لِتَمَامِهَا مَعَ فَاعِلِهَا كَلَامًا فِيْ كَثِيْرٍ مِنَ الْعَلَامَاتِ وَالْاَحْوَالِ اللَّفْظِيَّةِ

جَعَلُوْهَا اَفْعَالًا وَاَمَّا الْقَوْمُ فَقَدْ وَجَدُوْهَا اَنَّ مَعَانِيَهَا تُوَافِقُ مَعَانِيَ الْاَدَوَاتِ فِيْ عَدَمِ صَلَاحِيَّةِ الْاِخْبَارِ بِهَا وَحْدَهَا اَدْرَجُوْهَا فِي الْاَدْوَاتِ وَاِنْ كَانَتْ مُمْتَازَةً عَنْ سَائِرِ الْاَدَوَاتِ بِالدَّلَالَةِ عَلَى الزَّمَانِ وَلِذَالِكَ سَمَّاهَا بَعْضُهُمْ كَلِمَاتٍ وُجُوْدِيَّةً لِاَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى الثُّبُوْتِ وَمِنْ ثَمَّ قِيْلَ الْاَوْلٰى اَنْ يُرَبَّعَ الْقِسْمَةُ وَ يُقَالُ اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ غَيْرَتَامٍّ اَىْ لَا يَصْلَحُ لِاَنْ يُخْبَرَ بِهٖ وَحْدَهٗ وَلَا عَنْهُ وَاِمَّا اَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ تَامًّا اَىْ يَصْلَحُ لِاَ حَدِهِمَا اَوْلَهُمَا مَعًا وَالْاَوَّلُ اَعْنِى الْغَيْرَ التَّامِّ اَمَّا اَنْ لَا يَدُلَّ عَلَى زَمَانٍ اَصْلًا فَهُوَ الْاَدَاةُ وَاِمَّا اَنْ يَدُلَّ عَلَيْهِ فَهُوَ الْاَفْعَالُ النَّاقِصَةُ وَالثَّانِيْ اَيْضًا اِنْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى زَمَانٍ بِهَيْئَتِهٖ فَهُوَ الْاِسْمُ وَاِنْ دَلَّ عَلَيْهِ فَهُوَ الْكَلِمَةُ وَقَدْ يُقَالُ اَيْضًا الْاَسْمَاءُ الْمَوْصُوْلَةُ لَا تَصْلَحُ لِاَنْ يُخْبَرَ بِهَا وَحْدَهَا بَلْ تَحْتَاجُ اِلَى الصِّلَةِ فِيْ ذَاتِهَا فَيَجِبُ اَنْ تَكُوْنَ اَدَاةً وَيُجَابُ بِاَنَّهَا صَالِحَةٌ لِذَالِكَ لٰكِنَّهَا لِاِبْهَامِهَا تَحْتَاجُ اِلَى صِلَةٍ تُبَيِّنُهَا فَالْمَحْكُوْمُ بِهٖ وَعَلَيْهِ هُوَ الْمَوْصُوْلُ وَالصِّلَةُ خَارِجَةٌ عَنْهُ مُبَيِّنَةٌ لَهٗ.

ترجمہ:(۱) اس لیے کہ ان کا مقصود تصحیح الفاظ ہے تو انھوں نے یہ دیکھا کہ افعال ناقصہ کلام ہونے میں اور دیگر بہت سی علامات اور لفظی احوال میں افعال تامہ کے ساتھ شریک ہیں تو ان کو افعال قرار دے دیا، اور مناطقہ نے یہ دیکھا کہ ان کے معانی ادوات کے معانی کے موافق ہیں تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہ رکھنے میں تو انھوں نے اس کو ادوات میں درج فرما دیا اگرچہ وہ دیگر تمام ادوات سے زمانے پر دلالت کرنے کے سبب ممتاز ہیں اسی لیے بعض علما نے ”کلمات وجودیہ“ سے موسوم کیا ہے، اس لیے کہ وہ ثبوت پر دلالت کرتے ہیں (۲) اور اسی وجہ سے بعض علما فرماتے ہیں کہ ”اولی“ یہ ہے کہ اس تقسیم کو چار شقوں میں بیان کیا جائے اور کہا جائے: لفظ مفرد کا معنی غیر تام ہو گا یعنی تنہا مخبر بہ اور مخبر عنہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو گا یا معنی تام ہو گا یعنی مخبر بہ یا مخبر عنہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو گا۔ اول یعنی غیر تام زمانے پر دال نہیں ہو گا تو اداۃ ہے یا زمانے پر دلالت کرے گا تو وہ افعال ناقصہ ہیں اور دوسرا یعنی تام

اگر اپنی ہیئت سے زمانے پر دلالت نہیں کرتا ہے تو وہ اسم ہے اور دلالت کرتا ہے تو کلمہ ہے (۳) اور بعض علما یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اسمائے موصولہ بھی تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے بلکہ وہ "صلہ" کے محتاج ہوتے ہیں تو ضروری ہے کہ وہ "ادات" ہوں۔ اس کا جواب یوں دیا جاتا ہے کہ اسمائے موصولہ تنہا مخبر بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن ابہام کے باعث ایک صلہ کے محتاج ہوتے ہیں جو اس کے ابہام کو دور کردے، تو محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقت میں اسم موصول ہوتا ہے صلہ اس سے خارج ہوتا ہے، اور اس کو روشن کرنے والا ہوتا ہے۔

نحاۃ کا مقصود تصحیح الفاظ ہوتی ہے

تشریح: شارح نے فرمایا منطقی کی نظر الفاظ پر بحیثیت معانی ہوتی ہے، اور نحوی کی نظر الفاظ پر بحیثیت لفظ ہوتی ہے لہٰذا دونوں کی اصطلاح کا موافق ہونا ضروری نہیں۔ سید السند نے حاشیہ میں اسی دلیل کی تفصیل و توضیح فرمائی ہے وہ فرماتے ہیں چونکہ نحاۃ کا مقصود تصحیح الفاظ ہوتا ہے اس لیے جب انھوں نے یہ دیکھا کہ کلام ہونے میں اور بہت سی علامات اور لفظی احوال میں افعال ناقصہ افعال تامہ کے ساتھ شریک ہیں تو ان کو افعال قرار دیا، اور مناطقہ کی نظر معانی پر ہوتی ہے، اور انھوں نے یہ دیکھا کہ ان افعال کے معانی تنہا "مخبر بہ" بننے کی صلاحیت نہ رکھنے میں اداۃ کے معانی کے موافق ہیں تو انھوں نے ان کو ادوات میں درج کردیا، اگرچہ وہ دوسرے ادوات سے ممتاز ہیں زمانے پر دال ہونے کے سبب۔ اسی امتیاز کے باعث بعض علما فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ الفاظ کی چار شقوں پر مشتمل تقسیم کرکے افعال ناقصہ کو ایک مستقل قسم قرار دی جائے وہ تقسیم یہ ہے: لفظ مفرد کا معنی غیر تام (تنہا مخبر بہ اور مخبر عنہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا) ہوگا یا تام (تنہا مخبر بہ اور عنہ بننے کی صلاحیت رکھتا) ہوگا، اول (غیر تام) زمانے پر دلالت نہیں کرتا ہوگا تو اداۃ ہے۔ اور زمانے پر دلالت کرتا ہوگا تو فعل ناقص ہے۔ اور دوسرا یعنی تام اگر اپنی ہیئت سے زمانے پر دلالت نہیں کرتا ہے تو اسم ہے، ورنہ کلمہ ہے۔ اس تقسیم سے لفظ کی چار قسمیں برآمد ہوتی ہیں ، اداۃ، افعال ناقصہ، اسم، کلمہ۔

وقد یقال: شارح کی مذکورہ عبارت پر علامہ تفتازانی نے یہ اعتراض فرمایا کہ اسمائے موصولہ بھی مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے بلکہ وہ صلہ کا محتاج ہوتے ہیں تو لازم آیا کہ وہ اداۃ ہوں، اس کا جواب یہ ہے کہ "اسمائے موصولہ تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن ان میں قدرے ابہام ہوتا ہے، جس کی وجہ سے صلہ کی ضرورت ہوتی ہے پس محکوم علیہ، اور محکوم بہ، صرف موصول ہوتا ہے صلہ اس سے خارج ہوتا ہے۔"

قطبی: وَاِنْ صَلَحَ لِاَنْ یُخْبَرَ بِہٖ وَحْدَہٗ.

میر قطبی: هَذَا الْقِسْمُ لِكَوْنِ مَفْهُوْمِهٖ وُجُوْدِيًّا كَانَ اَوْلٰى بِالتَّقَدُّمِ مِنَ الْقِسْمِ الَّذِيْ قَدَّمَهٗ لِكَوْنِ مَفْهُوْمِهٖ عَدَمِيًّا لٰكِنَّ هٰذَا الْقِسْمَ الْوُجُوْدِيَّ يَنْقَسِمُ اِلٰى قِسْمَيْنِ فَلَوْ قَدَّمَ فَاِمَّا اَنْ يَقْسِمَ اِلٰى قِسْمَيْهِ اَوَّلًا ثُمَّ يَذْكُرُ مَا هُوَ قَسِيْمُهٗ فَيَلْزَمُ تَبَاعُدُ الْقِسْمَيْنِ وَذَالِكَ يُوْجِبُ الْاِنْتِشَارَ فِي الْفَهْمِ وَاِمَّا اَنْ يَذْكُرَ مَا هُوَ قَسِيْمُهٗ فِيْ عَقْبِهٖ ثُمَّ يُعَادِلُ اِلٰى تَقْسِيْمِهٖ ثَانِيًا وَذَالِكَ يُوْجِبُ تَكْرَارًا فِيْ ذِكْرِ الْقِسْمِ الْوُجُوْدِيِّ كَمَا فِيْ عِبَارَةِ الْكَافِيَةِ فِيْ تَقْسِيْمِ الكَلِمَةِ اِلٰى اَقْسَامِهَا فَاخْتِيْرَ هٰهُنَا تَقْدِيْمُ الْعَدَمِيِّ اِحْتِرَازًا عَنِ الْمَحْذُوْرَيْنِ وَاَمَّا فِيْ تَقْسِيْمِ الْقِسْمِ الثَّانِيْ اَعْنِيْ تَقْسِيْمَ مَا يَصْلَحُ لِاَنْ يُخْبَرَ بِهٖ وَحْدَهٗ اِلٰى قِسْمَيْهِ فَقَدْ رُوْعِيَ تَقْدِيْمُ الْوُجُوْدِيِّ اَعْنِي الْكَلِمَةَ عَلَى الْعَدَمِيِّ اَعْنِيْ الْاِسْمَ اِذْلَا مَحْذُوْرَ هٰهُنَا.

ترجمہ: اس قسم کا مفہوم وجودی ہے اس لیے اس کو اس قسم پر مقدم کرنا اولی تھا جس کو مقدم کر دیا کیوں کہ اس کا مفہوم عدمی ہے، لیکن یہ قسم وجودی دو قسموں پر مشتمل ہے اب اگر اس کو مقدم کرتے تو یا ساتھ ہی اس کی دونوں قسموں کی طرف تقسیم بھی کر دیتے پھر اس کی قسیم کو ذکر کرتے، تو دو قسیموں کا دور دور ہونا لازم آتا، اور یہ چیز فہم میں انتشار کا باعث ہے، یا قسم وجودی کے فورا بعد اس کی قسیم ''مفہوم عدمی'' کو ذکر کرتے پھر دوبارہ وجودی کی تقسیم کی طرف قدم بڑھاتے، یہ چیز قسم وجودی کے ذکر میں تکرار کا باعث ہے جیسا کہ کلمہ کی، اس کی قسموں کی طرف تقسیم کے سلسلے میں کافیہ کی عبارت میں ہے، اسی لیے مفہوم عدمی کو یہاں مقدم ذکر کیا تاکہ دونوں محذوروں سے احتراز ہو جائے، اور رہ گئی قسم ثانی یعنی وہ لفظ جو تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، تو اس کی تقسیم میں وجودی کو عدمی پر مقدم کیا گیا ہے اس لیے کہ اس میں کوئی محذور لازم نہیں آتا۔

اداۃ کو دوسری قسموں پر مقدم کرنے کا سبب

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں قسم اداۃ کو دوسری قسم پر مقدم کرنے کی وجہ بیان فرمائی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں: لفظ کی جو قسم تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اس کا مفہوم وجودی ہے مفہوم کے وجودی

ہونے کے باعث اس قسم کو اداۃ پر مقدم کرنا اولی تھا لیکن اس کی دو صورتیں ہو سکتی تھیں ۔(۱) صالح للاخبار کی دونوں قسموں کو اس کے ساتھ بیان کر دیا جاتا اس کے بعد اس کی قسیم غیر صالح للاخبار کو بیان کیا جاتا، اس صورت میں ایک مقسم کی دو قسموں (صالح للاخبار و غیر صالح للاخبار) کا دور دور ہونا لازم آتا، جس سے فہم معنی میں انتشار پیدا ہوتا (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ پہلے مفہوم وجودی والی قسم کو بیان کر دیا جاتا، پھر مفہوم عدمی والی قسم کو بیان کیا جاتا ،اس کے بعد مفہوم وجودی والی قسم کی دونوں قسموں کو بیان کیا جاتا، اس صورت میں قسم وجودی کا ذکر مکرر ہو جاتا جو کہ قبیح ہے جیسا کہ کافیہ کی عبارت میں تقسیم کلمہ کے بیان میں ہے، اس لیے مصنف اور شارح نے یہاں عدمی (اداۃ) کو مقدم فرمایا تاکہ دونوں محذوروں سے بچ سکیں، ہاں! قسم ثانی (صالح للاخبار) کو اس کی دو قسموں کی طرف منقسم کرتے وقت وجودی قسم کلمہ کو مقدم کیا گیا ہے، اور عدمی کو موئخر کیا گیا ہے، کیوں کہ اس میں کوئی محذور لازم نہیں آتا۔

قطبی: کَضَرَبَ وَ یَضْرِبُ.

میر قطبی: وَالْاَوَّلُ مِثَالٌ لِّمَا یَدُلُّ بِهَیْئَتِهٖ عَلَی الزَّمَانِ الْمَاضِیْ وَالثَّانِیْ لِمَا یَدُلُّ بِهَیْئَتِهٖ عَلَی الزَّمَانِ الْحَاضِرِ وَعَلَی الزَّمَانِ الْمُسْتَقْبَلِ اَیْضًا لِکَوْنِهٖ مُشْتَرَکًا بَیْنَهُمَا.

ترجمہ: اول اس کلمہ کی مثال ہے جو اپنی ہیئت سے زمانے ماضی پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا ایسا کلمہ ہے جو اپنی ہیئت سے زمانہ حاضر یا استقبال پر دلالت کرتا ہے، کیوں کہ وہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہے۔

کلمہ کی دو مثالیں پیش کرنے کی حکمت

تشریح: شارح نے کلمے کی مثال میں دو لفظ پیش فرمائیں ہیں "ضرب، یضرب" سید السند حاشیہ میں فرماتے ہیں پہلا لفظ اس کلمے کی مثال ہے جو اپنی ہیئت سے زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا لفظ اس کلمے کی مثال ہے جو اپنی ہیئت سے حال یا استقبال پر دلالت کرتا ہے غرض کہ دو الفاظ ذکر کر کے کلمے کی دونوں حالت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ بعض کلمات زمانہ ماضی پر دلالت کرتے ہیں اور بعض کلمے زمانہ حال یا استقبال پر دلالت کرتے ہیں، اور حال یا استقبال پر دلالت کرنے والا ایک ہی لفظ ہوتا ہے کیوں کہ وہ حال و مستقبل میں مشترک ہوتا ہے۔

قطبی: . بَلْ بِحَسْبِ جَوْهَرِهٖ وَمَادَّتِهٖ کَالزَّمَانِ الخ

میر قطبی: .لَمْ یُرِدْ بِذَالِكَ اَنَّ الْجَوْهَرَ وَحْدَهٗ دَالٌّ عَلٰى تِلْكَ الْاَزْمِنَةِ حَتّٰى یَرِدَ اَنَّهٗ یَلْزَمُ مِنْ ذَالِكَ اَنْ یَكُوْنَ تَقَالِیْبُ الزَّمَانِ بِاَسْرِهَا دَالَّةً عَلٰى مَا یَدُلُّ عَلَیْهِ لَفْظُ الزَّمَانِ وَهُوَ بَاطِلٌ قَطْعًا بَلْ اَرَادَ اَنَّ الْجَوْهَرَ لَهٗ مَدْخَلٌ مَّا فِی الدَّلَالَةِ عَلَى الزَّمَانِ بِخَلَافِ الْكَلِمَةِ فَاِنَّ الْهَیْئَةَ هُنَاكَ مُسْتَقِلَّةٌ بِالدَّلَالَةِ عَلَى الزَّمَانِ كَمَا سَیَذْكُرُهٗ وَاعْتُرِضَ عَلَیْهِ بِاَنَّ دَلَالَةَ الْكَلِمَةِ عَلَى الزَّمَانِ بِالصِّیْغَةِ اِنْ صَحَّتْ فَاِنَّمَا تَصِحُّ فِیْ لُغَةِ الْعَرَبِ دُوْنَ لُغَةِ الْعَجَمِ فَاِنَّ قَوْلَكَ "اٰمد وَاٰید" مُتَّحِدَانِ فِی الصِّیْغَةِ وَمُخْتَلِفَانِ بِالزَّمَانِ وَقَدْ تَقَدَّمَ اَنَّ نَظَرَ الْفَنِّ فِی الْاَلْفَاظِ عَلٰى وَجْهٍ كُلِّیٍّ غَیْرِ مَخْصُوْصٍ بِلُغَةٍ دُوْنَ اٰخَرَ وَاُجِیْبَ بِاَنَّ الْاِهْتِمَامَ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِیَّةِ الَّتِیْ دُوِّنَ بِهَا الْفَنُّ غَالِبًا فِیْ زَمَانِنَا اَكْثَرُ فَلَا بُعْدَ فِیْ اِخْتِصَاصِ بَعْضِ الْاَحْوَالِ بِهٰذِهِ اللُّغَةِ كَمَا مَرَّتْ اِلَیْهِ الْاِشَارَةُ.

ترجمہ: شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ جوہر تنہا زمانے پر دلالت کرتا ہے یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ ''زمان'' کی تقلیب سے بننے والے الفاظ بھی زمانے پر دال ہوں حالانکہ یہ قطعاً باطل ہے، بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ جوہر کو زمانے پر دلالت میں کچھ نہ کچھ دخل ہوتا ہے بر خلاف کلمہ کے کہ اس کی ہیئت زمانے پر دلالت کرنے میں مستقل ہے، اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ صیغہ کے ذریعہ زمانے پر کلمہ کی دلالت عربی زبان میں تو صحیح ہو سکتی ہے لیکن عجمی زبان میں صحیح نہیں ہو سکتی کیوں کہ ''آمد'' اور ''آید'' ان دونوں الفاظ کی ہیئت ایک ہے اس کے باوجود یہ الگ الگ زمانوں پر دلالت کرتے ہیں، جب کہ الفاظ کی بحث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ الفاظ پر منطقی کی نظر بطور قاعدۂ کلیہ ہوتی ہے، جو، ہر زبان میں جاری ہوتا ہے، کسی ایک زبان کے ساتھ خاص نہیں ہوتا، اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ فن منطق کو زیادہ تر عربی زبان میں مدون کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے اسی لیے فن میں بعض ایسے احوال و قواعد در آئے ہیں جو عربی کے ساتھ خاص ہیں اور اس میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ اس کی طرف پہلے ہی اشارہ کیا جا چکا ہے۔

زمانے پر مادہ کی دلالت کا مطلب

تشریح: شارح نے فرمایا کلمہ کو ''دلالت بالھیئۃ'' سے اس لیے مقید فرمایا تا کہ وہ الفاظ جو اپنے مادے

اور جوہر سے زمانے پر دلالت کرتے ہیں وہ خارج ہو جائیں۔ سید السند نے حاشیہ میں اس بات کی وضاحت فرمائی ہے کہ شارح نے اپنے ارشاد ”بحسب جوھرہ ومادتہ“ سے کیا مراد لیا ہے چناں چہ فرماتے ہیں کہ اس کلام سے یہ مراد نہیں ہے کہ ایسے الفاظ کا صرف مادہ معنی پر دلالت کرتا ہے ہیئت پوری طرح غیر معتبر ہوتی ہے اس لیے کہ یہ معنی مراد لینے کی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ ”زمان“ کی قلبی صورت مثلاً ”مازن، نازم، زامن“ وغیرہ بھی زمانے پر دال ہوں حالاں کہ یہ قطعاً باطل ہے، بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ ایسے الفاظ کے معنی کے زمانے پر دلالت کرنے میں مادہ دخیل ہوتا ہے، برخلاف کلمہ کے کہ وہاں زمانے پر دلالت کرنے میں ہیئت مستقل ہوتی ہے، جیسا کہ عنقریب شارح اس کو ذکر فرمائیں گے۔

”**اعترض**“ سے سید السند نے شارح کے مذکورہ کلام پر ایک اعتراض اور اس کا جواب تحریر فرمایا ہے۔
اعتراض یہ ہے کہ: کلمہ کی دلالت ہیئت اور صیغے سے ہونا عربی زبان میں تو صحیح ہو سکتا ہے لیکن عجمی زبان میں صحیح نہیں ہو سکتا، کیوں کہ ”آمد“ اور ”آید“ کی ہیئت ایک ہے اس کے باوجود دونوں مختلف زمانوں پر دلالت کرتے ہیں، جب کہ الفاظ کی بحث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ فن کے قواعد کلی ہیں جو کسی ایک زبان کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ہر زبان کو عام ہیں۔

جواب: چوں کہ ہمارے زمانے میں فن منطق زیادہ تر عربی زبان میں مدون کیا گیا ہے اسی لیے بعض ایسے قواعد وضوابط تحریر میں آگئے ہیں جو عربی زبان کے ساتھ خاص ہیں، انھیں مخصوص قواعد واحوال میں زیر بحث مسئلہ بھی ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ اس طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ شاذ ونادر کے طور پر بعض قواعد اس زبان کے ساتھ خاص ہو سکتے ہیں جس میں منطق مدون کیا گیا ہے، وہ عبارت جس سے اشارہ کیا گیا ہے یہ ہے ”وَرُبَّمَا يُوْرَدُ عَلَى النُّدْرَةِ اَحْوَالٌ مُخْتَصَّةٌ بِاللُّغَةِ الَّتِيْ دُوِّنَ بِهَا هٰذَا الْفَنُّ لِزِيَادَةِ الْاعْتِنَاءِ بِهَا.“

قطبی: بِشَهَادَةِ اخْتِلَافِ الزَّمَانِ عِنْدَ اخْتِلَافِ الْهَيْئَةِ وَاِنِ اتَّحَدَتِ الْمَادَّةُ كَضَرَبَ يَضْرِبُ.

میر قطبی: رُدَّ عَلَيْهِ بِاَنَّ صِيَغَ الْمَاضِيْ فِي التَّكَلُّمِ وَالْخِطَابِ وَالْغَيْبَةِ مُخْتَلِفَةٌ قَطْعًا وَلَا اخْتِلَافَ فِي الزَّمَانِ بَلْ نَقُوْلُ صِيْغَةُ الْمَجْهُوْلِ مِنَ الْمَاضِيْ مُخَالِفَةٌ لِصِيْغَةِ الْمَعْلُوْمِ وَصِيْغَتُهُ مِنَ الثُّلَاثِيِّ الْمُجَرَّدِ وَالْمَزِيْدِ وَالرُّبَاعِي الْمُجَرَّدِ وَالْمَزِيْدِ مُخْتَلِفَةٌ بِلَا اشْتِبَاهٍ وَلَيْسَ هُنَاكَ اِخْتِلَافُ

زَمَانٍ فَلَيْسَ اخْتِلَافُ الصِّيْغَةِ مُسْتَلْزِمًا لِاخْتِلَافِ الزَّمَانِ حَتّٰى يَتِمَّ شَهَادَتُهٗ عَلٰى اَنَّ الدَّالَّ عَلَى الزَّمَانِ هُوَ الصِّيْغَةُ.

ترجمہ: اس کارد کیا گیا ہے کہ صیغوں کی ہیئت، تکلم، خطاب، اور غیبت کی طرف یقینی طور پر مختلف ہوتی ہے لیکن زمانہ بالکل مختلف نہیں ہوتا بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ماضی مجہول کے صیغوں کی ہیئت ماضی معروف کے صیغوں کی ہیئت سے مختلف ہوتی ہے ثلاثی مجرد کے صیغوں کی ہیئت ثلاثی مزید فیہ کے صیغوں کی ہیئت سے مختلف ہوتی ہے یوں ہی رباعی مجرد کے صیغوں کی ہیئت رباعی مزید فیہ کے صیغوں کی ہیئت سے مختلف ہوتی ہے لیکن ان میں سے ایک کا بھی زمانہ مختلف نہیں ہوتا حتی کہ زمانہ پر صیغہ وہیئت کی دلالت ہونے میں شارح کی شہادت تام ہو سکے۔

کلمہ کی ہیئت زمانے پر دال ہوتی ہے

تشریح: شارح نے کلمہ کی ہیئت کے زمانے پر دال ہونے پر یہ شہادت اور دلیل پیش کی کہ "ہیئت" کے بدلنے سے زمانہ بدل جاتا ہے"۔ سید السند اس حاشیہ میں شارح کی شہادت کی تردید فرمائی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔ شارح کی یہ دلیل مردود ہے کیوں کہ ماضی کی تین مختلف ہیئتیں ہوتی ہیں، غیبت، خطاب، تکلم، لیکن زمانہ بالکل مختلف نہیں ہوتا، بلکہ ماضی مجہول کی ہیئت، ماضی معروف کی ہیئت سے مختلف ہوتی ہے، اور رباعی مجرد کی ہیئت رباعی مزید فیہ کی ہیئت سے مختلف ہوتی ہے اور ان میں سے ایک کا بھی زمانہ مختلف نہیں ہوتا تو ثابت ہوا کہ ہیئت کا بدلنا زمانے کے بدلنے کو مستلزم نہیں، لہذا شارح کی پیش کردہ شہادت بھی مردود ہے، غیر تام ہے۔

جواب: محشی کے اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں ہیئت سے "ہیئت نوعیہ" مراد ہے جس کے اختلاف سے زمانہ مختلف ہو جاتا ہے مثلاً واضع نے ماضی کے لیے مختلف صیغے وضع کیے ہیں جو اپنی مخصوص ہیئت سے زمانے ماضی پر دلالت کرتے ہیں اور تمام صیغے اس لحاظ سے باہم الفاظ مترادفہ کے درجہ میں ہوتے ہیں جب یہ ہیئت نوعیہ بدلے گی تو زمانہ بدلے گا بلفظ دیگر یہ کہ لیجئے کہ ماضی کے لیے موضوع، ہیئت بدلے گی اور مضارع کے لیے موضوع ہیئت آئے گی تو زمانہ بدلے گا ورنہ نہیں، لہذا ایک فعل کے مختلف صیغوں کو لے کر یا معروف، مجہول کی صورت یا مجرد و مزید فیہ کی ہیئت کی تبدیلی کو لے کر اعتراض کرنا سر تا سر غلط ہے اس لیے کہ ان اختلافات کی صورت میں "ہیئت نوعیہ" برقرار رہتی ہے۔

قطبی: وَاِتِّحَادُ الزَّمَانِ عِنْدَ اتِّحَادِ الصِّيْغَةِ.
میر قطبی: رُدَّ عَلَيْهِ اَيْضًا بِاَنَّ صِيْغَةَ الْمُضَارِعِ تَدُلُّ عَلَى الْحَالِ

وَالْاِسْتِقْبَالِ عَلَى الْاَصَحِّ وَلَيْسَ هُنَاكَ اخْتِلَافُ صِيْغَةٍ فَالْاَوْلىٰ اَنْ يُقَالَ مَا يَصْلَحُ لِاَنْ يُخْبَرَ بِهٖ وَحْدَهٗ اِمَّا اَنْ يَصْلَحَ لِاَنْ يُخْبَرَ عَنْهُ اَيْضًا اَوْ لَا وَالْاَوَّلُ الْاِسْمُ، وَالثَّانِي الْكَلِمَةُ فَاِنْ قُلْتَ يَلْزَمُ مِنْ ذَالِكَ اَنْ يَكُوْنَ اَسْمَاءُ الْاَفْعَالِ كَلِمَاتٍ قُلْتُ لَا بُعْدَ فِيْ ذَالِكَ لِاَنَّ هَيْهَاتَ اِذَا كَانَ بِمَعْنٰى بَعُدَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ كَلِمَةً مِثْلَهٗ وَاَمَّا عَدُّ النُّحَاةِ اِيَّاهَا اَسْمَاءً فَلِاُمُوْرٍ لَفْظِيَّةٍ وَبِالْجُمْلَةِ كُلُّ مَا لَا يَصْلَحُ مَعْنَاهُ حَقِيْقَةً لِاَنْ يُخْبَرَ بِهٖ وَحْدَهٗ فَهُوَ عِنْدَ الْقَوْمِ اَدَاةٌ سَوَاءٌ كَانَ عِنْدَ النُّحَاةِ فِعْلًا كَالْاَفْعَالِ النَّاقِصَةِ اَوِ اسْمًا كَاِذْ وَ اِذَا وَ نَظَائِرِهِمَا وَكُلُّ مَا يَصْلَحُ لِاَنْ يُخْبَرَ بِهٖ وَحْدَهٗ وَلَا يَصْلَحُ لِاَنْ يُخْبَرَ عَنْهُ فَهُوَ عِنْدَهُمْ كَلِمَةٌ وَاِنْ كَانَ عِنْدَ النُّحَاةِ مِنَ الْاَسْمَاءِ فَعَلٰى هٰذَا يَكُوْنُ امْتِيَازُ الْاَدَاةِ عَنْ اَخَوَيْهَا بِقَيْدٍ عَدَمِيٍّ وَامْتِيَازُ الْكَلِمَةِ عَنْهَا بِقَيْدٍ وُجُوْدِيٍّ وَعَنِ الْاِسْمِ بِقَيْدٍ عَدَمِيٍّ وَامْتِيَازُ الْاِسْمِ عَنْهُمَا بِقَيْدَيْنِ وُجُوْدِيَّيْنِ.

ترجمہ: اس کی بھی تردید کی گئی ہے بایں طور کہ مضارع حال اور استقبال دونوں پر دلالت کرتا ہے اور وہاں صیغہ کا اختلاف بالکل نہیں ہوتا، لہٰذا بہتر ہے کہ لفظ کی تقسیم میں یوں کہا جائے جو لفظ تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، وہ مخبر عنہ بھی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں اول اسم ہے ثانی کلمہ ہے، اگر آپ یہ کہیں کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اسمائے افعال کلمہ ہوجائیں تو میں عرض کروں گا کہ اس میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ ''ھیہات'' جب ''بَعُدَ'' کے معنی میں ہو تو اس کا کلمہ کے مثل ہونا مناسب ہے، اور رہ گیا نحاۃ کا اس کو اسم قرار دینا تو وہ بعض لفظی احکام کے پیش نظر ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ ہر لفظ جس کا معنی حقیقی تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو وہ مناطقہ کے نزدیک کلمہ ہے، نحاۃ کے نزدیک چاہے وہ فعل ہو جیسے افعال ناقصہ یا اسم ہو جیسے ''اذ'' اور ''اذا'' وغیرہ۔ اور ہر وہ لفظ جو تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور مخبر عنہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو وہ مناطقہ کے نزدیک کلمہ ہے اگرچہ نحاۃ کے نزدیک اسم ہو، اس تقدیر پر اداۃ، اسم و کلمہ سے ممتاز ہوگا قید عدمی کے ذریعہ اور کلمہ ''اداۃ'' سے قید وجودی کے ذریعہ ممتاز

ہوگا، اور اسم سے قید عدمی کے ذریعہ ممتاز ہوگا۔ اور اسم "اداۃ" اور کلمہ سے دو وجودی قیدوں کے ذریعہ ممتاز ہوگا۔

اتحادِ صیغہ اتحادِ زمان کو مستلزم ہوتا ہے

تشریح: شارح نے فرمایا صیغہ متحد ہونے کی صورت میں زمانہ متحد رہتا ہے اگرچہ مادہ بدل جائے مثلا "ضرب" اور "نصر" سید السند نے حاشیہ میں شارح کی دلیل کے اس جزکی بھی تردید فرمائی ہے چناں چہ لکھتے ہیں: شارح کا یہ دعوی بھی نا قابل قبول ہے کیوکہ مضارع حال اور مستقبل دونوں پر دلالت کرتا ہے تو دیکھیں یہاں ہیئت متحد ہے لیکن زمانہ متحد نہیں تو معلوم ہوا کہ اتحاد ہیئت، اتحاد زمانہ کو مستلزم نہیں ہے، لہذا آپ کا دعوی مردود ہے اور جب شارح کی پیش کردہ دلیل کے دونوں اجزا رد کر دیے گئے تو ان کی ذکر کردہ تقسیم کو بھی ترک کر دینا چاہیے اور وہ تقسیم اختیار کرنا چاہیے جو میں پیش کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ: جو لفظ تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے وہ مخبر عنہ بننے کی بھی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں اول اسم ہے اور ثانی کلمہ ہے۔

اعتراض: آپ کی اس تقسیم سے یہ لازم آتا ہے کہ اسماے افعال کلمات ہوں کیوں کہ وہ بھی مخبر عنہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

جواب: اس میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ "ہیہات" جب "بَعُدَ" کے معنی میں ہو تو اس کو کلمہ قرار دینا ہی مناسب ہے، رہ گیا نحاۃ کا اس کو اسم قرار دینا تو وہ بعض لفظی احوال کے پیش نظر ہے، مثلا گردان نہ ہونا بعض پر "الف لام" اور حرف جر کا داخل ہونا اور بعض پر تنوین کا آنا وغیرہ اور جب ایسا ہے تو مناطقہ کے نزدیک وہ کلمہ ہیں از روے معنی اور نحاۃ کے نزدیک اسم ہیں از روے لفظ، لہذا دونوں جماعتوں کے نظریات میں کوئی تضاد نہیں کیوں کہ مطمح نظر دونوں کا مختلف ہے، اب لفظ کی تقسیم کا حاصل یہ ہوا کہ لفظ کا معنی حقیقی مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو وہ مناطقہ کے نزدیک اداۃ ہے نحاۃ کے نزدیک چاہے وہ افعال ہوں جیسے افعال ناقصہ یا اسم ہوں جیسے "اذ" اور "اذا" اور تنہا مخبر بہ بن سکتا ہے لیکن مخبر عنہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو مناطقہ کے نزدیک وہ کلمہ ہے، اگرچہ نحاۃ کے نزدیک اسم ہو۔

تردید محشی کا جواب: مضارع کا صیغہ ایک ہوتا ہے اور مستقبل اور حال دونوں پر دلالت کرتا ہے لہذا اتحاد صیغہ اتحاد زمان کو مستلزم نہ ہوا، یہ اعتراض بھی درست نہیں ہے، اس لیے کہ مضارع کا صیغہ حال اور استقبال دونوں میں مشترک ہوتا ہے، اور جب ایسا ہے تو، صیغۂ مضارع جب استقبال کے لیے استعمال ہوا تو وہ ہیئت نہ رہی جو حال کے لیے موضوع ہے اس لیے کہ مضارع کا صیغہ حال کے لیے دوسری وضع کے ساتھ موضوع ہے اور استقبال کے لیے

دوسری وضع کے ساتھ موضوع ہے تو صیغہ اور ہیئت نوعیہ بدل گئی تو زمانہ بھی بدل گیا حاصل کلام یہ کی ہیئت نوعیہ کی تبدیلی سے مراد یہ ہے کہ ایک وضع کی ہیئت دور ہوجائے اور دوسری وضع کی ہیئت طاری ہوجائے اگرچہ صورت ایک ہی ہو ،اور صیغہ مضارع میں یہی حال ہے لہذا یہاں بھی ہیئت مختلف ہوتی ہے ،اس لیے زمانہ مختلف ہوتا ہے۔(ملا عصام وغیرہ ملخصا)

فعلی هذا الخ۔اس عبارت سے یہ بیان فرمایا ہے کہ اس تقسیم کے مطابق اقسام باہم ممتاز کیسے ہوں گے چناں چہ لکھتے ہیں ادات، اسم وکلمہ سے قید عدمی لا یصلح ان یخبر بہ کے ذریعہ ممتاز ہوتا ہے، اور کلمۂ اداۃ سے قید وجودی (یصلح ان یخبر به وحده) کے ذریعہ ممتاز ہے، اور اسم سے "قید عدمی" (لا یصلح ان یخبر عنه) کے ذریعہ ممتاز ہے، اور اسم، کلمہ اور اداۃ سے دونوں وجودی قیدوں (یصلح ان یخبر به و یصلح ان یخبر عنه) کے ذریعہ ممتاز ہیں۔

قطبی: مَسْمُوْعَةٌ :

میر قطبی: اَیْ مُرَتَّبَةٌ فِی السَّمْعِ بِاَنْ یُسْمَعَ بَعْضُهَا قَبْلُ وَ بَعْضُهَا بَعْدُ(۱).

قطبی: وَهِیَ اَلْفَاظٌ اَوْ حُرُوْفٌ.

میر قطبی: اَرَادَ بِالْاَلْفَاظِ مَا یَتَرَكَّبُ مِنَ الْحُرُوْفِ كَزَیْدٌ قَائِمٌ وَبِالْحُرُوْفِ مَا یُقَابِلُهَا كَقَوْلِكَ بِكَ فَاِنَّهٗ مُرَكَّبٌ مِنْ اَدَاةٍ وَاسْمٍ وَكُلٌّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا حَرْفٌ وَاحِدٌ وَلَوِ اكْتَفٰى بِالْاَلْفَاظِ لَكَفَاهُ لِتَنَاوُلِهَا لِلْحُرُوْفِ اَیْضًا.(۲)

ترجمہ:(۱) یعنی وہ مرتب ہوکر مسموع ہو بایں طور کہ بعض اجزا، پہلے مسموع ہوں اور بعض بعد میں مسموع ہوں۔

(۲) الفاظ سے مراد وہ مجموعہ ہے جو صرف حروف سے مرکب ہو اور حروف سے مراد وہ مجموعہ ہے جو صرف حروف سے مرکب نہ ہو، اگر صرف الفاظ پر اکتفا فرماتے تو اس میں حرف اور غیر حرف کا مجموعہ بھی شامل ہوجاتا۔

الفاظ وحروف کی تعریف

تشریح: پہلے حاشیہ میں سید نے شارح کی عبارت میں ایک لغوی تحقیق فرماکر معنی کا تعین فرمایا ہے وہ یہ کہ

"مسموعة" "مرتبة" میں پوشیدہ "ھی" ضمیر سے حال واقع ہے، اور عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ ترکیب کے معنی یہ ہے کہ یہاں چند مرتب اجزا ہوں جو یکے بعد دیگرے مسموع ہوتے ہوں۔ دوسرے حاشیہ میں سید السند نے الفاظ اور "حروف" کی تعریف فرمائی ہے وہ یہ ہے **الفاظ:** سے مراد وہ مجموعہ ہے جس کا ہر جز چند حروف سے مرکب ہو، مثلاً "زید قائم" **حروف:** وہ مجموعہ ہے جس کا ہر جز ایک حرف ہو مثلاً "بک"، ہاں اگر شارح صرف الفاظ فرماتے تو بھی کافی تھا کیوں کہ وہ بھی حروف کو شامل ہے۔

قطبی: وَالْهَيْئَةُ مَعَ الْمَادَّةِ لَيْسَتْ بِهٰذِهِ الْمَثَابَةِ.

ترجمہ: اور ہیئت کا مادّہ کے ساتھ یہ تعلق نہیں ہے۔

میر قطبی:. وَذَالِكَ لِاَنَّ الْمَادَّةَ وَالْهَيْئَةَ مَسْمُوْعَتَانِ مَعًا.

ترجمہ: وہ اس لیے کہ مادہ اور ہیئت ایک ساتھ سنائی دیتے ہیں۔

ہیئت اور مادہ کا باہمی تعلق

تشریح: شارح نے فرمایا ہیئت اور مادہ کے درمیان وہ تعلق نہیں ہے، جو مرکب کے اجزا کے درمیان ہوتا ہے کہ بعض اجزا پہلے سنائی دیتے ہیں اور بعض اجزا بعد میں سنائی دیتے ہیں، الفاظ و حروف کی طرح ہیئت اور مادہ کے درمیان قبلیت اور بعدیت کی کوئی ترتیب نہیں ہوتی بلکہ دونوں ایک ساتھ سنائی دیتے ہیں۔ سید السند نے حاشیہ میں شارح کی عبارت کی مزید وضاحت فرمائی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں شارح کی عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ ہیئت اور مادہ کے درمیان کوئی ترتیب نہیں ہے کہ مادہ پہلے سنائی دیتا ہے اور ہیئت بعد میں یا ہیئت پہلے سنائی دیتی ہو اور مادہ بعد میں بلکہ دونوں ایک ساتھ مسموع ہوتے ہیں، پس یہاں یہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا ہے کہ کلمہ دو چیزوں سے مرکب ہوتا ہے لہٰذا کلمہ کو مفرد میں نہیں مرکب میں شمار کیا جانا چاہیے، یہ اعتراض اس وقت درست ہوتا جب کہ مادہ اور ہیئت کے درمیان ترتیب ہوتی۔

قطبی: اِشَارَةٌ اِلٰى قِسْمَةِ الْاِسْمِ بِالْقِيَاسِ اِلٰى مَعْنَاهُ.

میر قطبی: جَعَلَ هٰذِهِ الْقِسْمَةَ مَخْصُوْصَةً بِالْاِسْمِ لِاَنَّ انْقِسَامَ اللَّفْظِ اِلَى الْجُزْئِيِّ وَالْكُلِّيِّ اِنَّمَا هُوَ بِحَسْبِ اتِّصَافِ مَعْنَاهُ بِالْجُزْئِيَّةِ وَالْكُلِّيَّةِ وَمَعْنَى الْاِسْمِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَعْنَاهُ مَعْنًى مُسْتَقِلٌّ صَالِحٌ

لِلْاِتِّصَافِ بِهِمَا فَاِنَّ مَعْنٰی زَیْدٍ مِنْ حَیْثُ هُوَ مَعْنَاهُ مَعْنًی مُسْتَقِلٌّ یَصْلَحُ لِاَنْ یُوْصَفَ بِالْجُزْئِیَّةِ وَیُحْکَمَ بِهَا عَلَیْهِ وَکَذَا مَعْنَی الْاِنْسَانِ یَصْلَحُ لِاَنْ یُحْکَمَ عَلَیْهِ بِالْکُلِّیَّةِ.

ترجمہ: اس تقسیم کو اسم کے ساتھ مخصوص کیا ہے کیوں کہ لفظ کا جزئی اور کلی کی طرف منقسم ہونا اس کے معنی کے جزئیت اور کلیت سے متّصف ہونے کے اعتبار سے ہوتا ہے، اور اسم کا معنی اس حیثیت سے کہ وہ اسم کا معنی ہے جزئیت اور کلیت دونوں سے متصف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، مثلا لفظ ''زید'' کا معنی اس حیثیت سے کہ وہ معنی اسم ہے ایک مستقل معنی ہے جو جزئیت سے متّصف ہو سکتا ہے اور اس پر جزئیت کا حکم بھی لگایا جاسکتا ہے، اسی طرح انسان کا معنٰی کلیت سے متّصف ہو سکتا ہے، اور اس پر کلیت کا حکم لگایا جاسکتا ہے۔

کلیت و جزئیت سے صرف اسم متّصف ہوتا ہے

تشریح: مصنف اور شارح نے اسم کی تین قسمیں بیان فرمائیں: علم، مشکک، متواطی۔ سید السند نے حاشیہ کے اس حصہ میں اس تقسیم کو اسم کے ساتھ خاص قرار دیا ہے، پھر اس کی دلیل بیان فرمائی ہے چناں چہ فرماتے ہیں : یہ تقسیم اسم کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ جزئیت اور کلیت کی طرف وہ لفظ منقسم ہوتا ہے جس کا معنی ایسا معنی مستقل ہو جو جزئیت اور کلیت سے متّصف ہو سکتا ہو، اور اس پر جزئیت یا کلیت کا حکم لگانا درست ہو، اور یہ خوبی صرف اسم میں پائی جاتی ہے، مثلا ''زید'' کا معنی اس حیثیت سے کہ وہ لفظ زید کا مدلول ہے ایک معنی مستقل ہے جو جزئیت سے متّصف ہو سکتا ہے، اور اس پر جزئیت کا حکم لگایا جاسکتا ہے یوں ہی ''انسان'' کا معنی کلیت سے متّصف ہو سکتا ہے اور اس پر کلی ہونے کا حکم لگایا جاسکتا ہے، لہٰذا اسم کی تقسیم علم، مشکک، متواطی، کی طرف ہو سکتی ہے، اس کے بر خلاف اداۃ اور کلمہ کی یہ تقسیم نہیں ہو سکتی ہے، کیوں کہ وہ جزئیت و کلیت سے متّصف نہیں ہو سکتے۔

وَاَمَّا الْحَرْفُ فَاِنَّ مَعْنَاهُ مِنْ حَیْثُ هُوَ مَعْنَاهُ لَیْسَ مَعْنًی مُسْتَقِلًّا صَالِحًا لِاَنْ یَکُوْنَ مَحْکُوْمًا عَلَیْهِ اَصْلًا وَذَالِکَ لِاَنَّ مَعْنٰی مِنْ مَثَلًا هُوَ اِبْتِدَاءٌ مَخْصُوْصٌ مَلْحُوْظٌ بَیْنَ السَّیْرِ وَالْبَصْرَةِ مَثَلًا عَلٰی وَجْهٍ یَکُوْنُ هُوَ اٰلَةً لِمُلَاحَظَتِهِمَا وَمِرْاٰةً لِتَعَرُّفِ حَالِهِمَا فَلَا یَکُوْنُ بِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ

مَلْحُوْظاً قَصْدًا فَلَا يَصْلَحُ لِاَنْ يَكُوْنَ مَحْكُوْمًا بِهٖ فَضْلًا عَنْ اَنْ يَكُوْنَ مَحْكُوْمًا عَلَيْهِ وَكَذَا الْفِعْلُ التَّامُّ كَضَرَبَ مَثَلًا يَشْتَمِلُ عَلٰى حَدَثٍ كَالضَّرْبِ وَعَلٰى نِسْبَةٍ مَخْصُوْصَةٍ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ فَاعِلِهٖ وَتِلْكَ النِّسْبَةُ مَلْحُوْظَةٌ بَيْنَهُمَا عَلٰى اَنَّهَا اٰلَةٌ لِمُلَاحَظَتِهِمَا عَلٰى قِيَاسِ مَعْنَى الْحَرْفِ وَهٰذَا الْمَجْمُوْعُ اَعْنِي الْحَدَثَ مَعَ النِّسْبَةِ الْمَلْحُوْظَةِ بِذَالِكَ الْاِعْتِبَارِ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ بِالْمَفْهُوْمِيَّةِ فَلَايَصْلَحُ لِاَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ نَعَمْ جُزْءُهٗ اَعْنِي الْحَدَثَ وَحْدَهٗ مَاخُوْذٌ فِيْ مَفْهُوْمِ الْفِعْلِ عَلٰى اَنَّهٗ مُسْنَدٌ اِلٰى شَيْءٍ آخَرَ فَصَارَ الْفِعْلُ بِاعْتِبَارِ جُزْءِ مَعْنَاهُ مَحْكُوْمًا بِهٖ وَاَمَّا بِاعْتِبَارِ مَجْمُوْعِ مَعْنَاهُ فَلَا يَكُوْنُ مَحْكُوْمًا عَلَيْهِ وَلَا بِهٖ اَصْلًا فَالفِعْلُ اِنَّمَا اِمْتَازَ عَنِ الْحَرْفِ بِاِعْتِبَارِ اِشْتِمَالِ مَعْنَاهُ عَلٰى مَا هُوَ مُسْنَدٌ اِلٰى غَيْرِهٖ بِخِلَافِ الْحَرْفِ اِذْ لَيْسَ لَهٗ مَعْنًى وَلَا جُزْءُ مَعْنًى يَصْلَحُ لِاَنْ يَكُوْنَ مُسْنَدًا بِهٖ اَوْ مُسْنَدًا اِلَيْهِ.

ترجمہ: رہ گیا حرف تو اس کا معنی اس حیثیت سے کہ وہ حرف کا معنی ہے معنی مستقل نہیں ہے کہ محکوم بہ بن سکے، وہ اس لیے کہ حرف کا معنی مثلاً ”من“ کا معنی ”ابتداء مخصوص“ ہے جو سیر اور بصرہ کے درمیان ملحوظ ہے اس طور پر کہ ان دونوں کے اعتبار اور ان کی حالت کی معرفت کا آلہ وذریعہ ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے وہ معنی قصدا ملحوظ نہیں ہوتا، تو محکوم بہ بھی نہیں بن سکتا چہ جائے کہ وہ محکوم علیہ بن سکے۔ اسی طرح فعل تام مثلا ”ضرب“ معنی حدثی ”ضرب“ اور فعل وفاعل کے درمیانی مخصوص نسبت پر مشتمل ہوتا ہے، اور وہ نسبت ان دونوں کے درمیان اس طور پر ملحوظ ومعتبر ہوتی ہے کہ ان دونوں کی حالت کے ادراک کا آلہ ہوتی ہے، اور یہ مجموعہ ”حدث مع نسبۃٍ ملحوظۃٍ“ مجموعی اعتبار سے غیر مستقل ہے لہٰذا یہ کسی شئ کا محکوم علیہ نہیں بن سکتا، ہاں اس کا ایک جز معنی حدثی، فعل کے مفہوم میں اس طور پر معتبر ہوتا ہے کہ وہ کسی شئ کی طرف منسوب ہوتا ہے، اس لیے فعل اپنے معنی کے اس جز کے اعتبار سے محکوم بہ بن سکتا ہے، اور یہ اپنے مجموعہ معنی کے اعتبار سے نہ محکوم علیہ بن سکتا ہے نہ محکوم بہ، تو فعل حرف سے ممتاز ہے اس اعتبار سے کہ اس کا معنی ایک ایسے جز پر مشتمل ہوتا ہے جو غیر کی طرف مسند ہوتا ہے، برخلاف

حرف کے کہ اس کا نہ کوئی ایسا معنی ہے جو مسند بہ یا مسند الیہ بن سکے نہ اس قابل اس کے معنی کا کوئی جز ہے۔

حرف اور فعل، کلیت و جزئیت سے متّصف نہیں ہوتے

تشریح: اداۃ کلیت اور جزئیت سے اس لیے متّصف نہیں ہو سکتا کہ حرف کا معنی اس حیثیت سے کہ وہ حرف کے قالب میں ملحوظ و معتبر ہے، معنی مستقل نہیں جو محکوم علیہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، اور جب اس کا معنی محکوم علیہ بننے کا صالح نہیں تو اس کا جزئیت اور کلیت سے متّصف ہونا اور اس پر جزئیت اور کلیت کا حکم کیا جانا بھی صحیح نہیں، مثلاً لفظ ''من'' کا معنی ''ابتداے مخصوص'' ہے جو سیر اور بصرہ کے درمیان معتبر ہے اس طریقے پر کہ وہ معنی ان دونوں (سیر اور بصرہ) کے باہمی تعلق کے ادراک کا آلہ اور ذریعہ ہے اس لحاظ سے وہ مستقلاً مقصود نہیں ہوتا، اور جو معنی مستقل طور پر مقصود نہ ہو وہ محکوم بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا چہ جائے کہ محکوم علیہ بنے اور جب حرف کا معنی کسی چیز کا محکوم علیہ نہیں بن سکتا تو اس پر جزئیت یا کلیت کا حکم لگانا بھی درست نہیں لہٰذا حرف علم، مشکک، متواطی، نہیں ہو سکتا، یوں ہی فعل تام دو چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے۔(۱) معنی حدثی مثلاً ''ضرب'' (۲) نسبت مخصوص پر جو فاعل اور فعل کے درمیان ہوتی ہے، اور یہ نسبت ان دونوں کے درمیان اس طور پر ملحوظ ہوتی ہے کہ فعل و فاعل کے باہمی تعلق کے ادراک کا آلہ اور ذریعہ ہوتی ہے، اور معنی مصدری اور نسبت مخصوص کا مجموعہ غیر مستقل معنی ہے کیوں کہ مستقل اور غیر مستقل سے مرکب غیر مستقل ہوتا ہے، لہٰذا یہ مجموعہ کسی شئ کا محکوم علیہ نہیں بن سکتا۔ ہاں اس مجموعہ کا ایک جز ''معنی مصدری'' فعل کے مفہوم میں اس طور پر معتبر ہوتا ہے کہ وہ کسی شئ کی طرف مسند ہے، لہٰذا فعل اپنے معنی کے اس جز کے اعتبار سے مستقل بالمفہوم ہوتا ہے اس جزوی استقلال کا فائدہ یہ ہے کہ فعل محکوم بہ بن سکتا ہے۔

رہا یہ سوال کہ حرف اور فعل دونوں کے معانی غیر مستقل ہیں تو دونوں میں فرق کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ فعل حرف سے اس اعتبار سے ممتاز ہے کہ اس کا معنی ایک ایسے جز پر مشتمل ہوتا ہے جو دوسرے کی طرف مسند ہوتا ہے، اور محکوم بہ بن سکتا ہے، اور حرف کا نہ کوئی ایسا معنی ہے جو مسند یا مسند الیہ بن سکے نہ اس قابل اس کے معنی کا کوئی جز ہے۔ حاصل کلام یہ کہ فعل کا معنی جزوی طور پر مستقل ہے، اور حرف کا معنی کلی طور پر غیر مستقل ہے، اس لیے فعل اور حرف دونوں محکوم علیہ بننے کا صالح نہ ہونے کے باوجود باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔

وَاِنْ شِئْتَ اِیْضَاحَ هٰذِهِ الْمَعَانِیْ عِنْدَكَ فَعَبِّرْ عَنْ مَعْنًی مِنْ بِلَفْظِهٖ ثُمَّ انْظُرْ هَلْ تَقْدِرُ اَنْ تَحْكُمَ عَلَیْهِ اَوْ بِهٖ اَوْ لَا وَلَا اَظُنُّكَ اَنْ تَكُوْنَ فِیْ

مِنْ يَّةٍ مِنْ ذَالِكَ وَكَذَا عَبِّرْ عَنْ مَعْنٰى ضَرَبَ بِلَفْظِهٖ ثُمَّ تَاَمَّلْ فِيْهِ فَاِنَّكَ تَجِدُ اِنَّكَ جَعَلْتَ الضَّرْبَ مُسْنَدًا اِلٰى شَيْءٍ وَرُبَّمَا صَرَّحْتَ بِهٖ اَوْ اَوْمَأتَ اِلَيْهِ وَاَمَّا مَجْمُوْعُ الضَّرْبِ وَالنِّسْبَةِ الْمُعْتَبَرَةِ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ غَيْرِهٖ فَمِمَّا لَا يَصِيْرُ مَحْكُوْمًا عَلَيْهِ وَلَا بِهٖ وَكَذَا عَبِّرْ عَنْ مَفْهُوْمِ الْاِنْسَانِ بِلَفْظِهٖ فَاِنَّكَ تَجِدُ صَالِحًا لِاَنْ يُّحْكَمَ عَلَيْهِ وَبِهٖ صَلُوْحًا لَا شُبْهَةَ فِيْهِ قَطْعًا فَظَهَرَ اَنَّ مَعْنَى الْاِسْمِ مِنْ حَيْثُ هوَ مَعْنَاهُ يَصْلَحُ لِلْاِتِّصَافِ بِالْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ وَالْحُكْمِ بِهِمَاعَلَيْهِ وَاَمَّا مَعْنَى الْكَلِمَةِ وَالْاَدَاةِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَعْنَاهُمَا فَلَا يَصْلَحُ لِشَيْءٍ مِنْ ذَالِكَ اَصْلًا لٰكِنْ اِذَا عُبِّرَ عَنْ مَعْنَاهُمَا بِالْاِسْمِ بِاَنْ يُّقَالَ مَعْنٰى مِنْ اَوْ مَعْنٰى ضَرَبَ صَحَّ اَنْ يُّحْكَمَ عَلَيْهِمَا بِالْكُلِّيَّةِ اَوِ الْجُزْئِيَّةِ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ لَا يَكُوْنَانِ مَعْنَى الْكَلِمَةِ وَالْاَدَاةِ بَلْ مَعْنَى الْاِسْمِ فَاتَّضَحَ بِذالِكَ اَنَّ الْاِسْمَ صَالِحٌ لِاَنْ يَنْقَسِمَ اِلَى الْجُزْئِيِّ وَالْكُلِّيِّ الْمُنْقَسِمِ اِلَى الْمُتَوَاطِئْ وَالْمُشَكِّكِ بِخِلَافِ الْكَلِمَةِ وَالْاَدَاةِ .

ترجمہ: اگر آپ ان معانی کی مزید وضاحت چاہتے ہیں تو لفظ ''من'' سے اس کے معنی کی تعبیر کریں پھر غور کریں کہ اس کے معنی کو آپ محکوم علیہ یا محکوم بہ بنانے پر قادر ہیں یا نہیں میرا خیال ہے کہ آپ کو اس میں کوئی شک نہیں ہو گا کہ اس پر نہ حکم لگا سکتے ہیں نہ اس کو حکم بنا سکتے ہیں، یوں ہی آپ لفظ ''ضَرَبَ'' کے معنی کو اس کے لفظ سے تعبیر کریں پھر غور کریں تو آپ یہ پائیں گے آپ نے معنی مصدری ''ضرب'' کو کسی دوسری شئ کی طرف مسند کیا ہے ، جو کبھی صراحتًا مذکور ہوتی ہے اور کبھی مقدر ہوتی ہے۔ رہا معنی مصدری اور نسبت جو معنی مصدری اور مسند الیہ کے درمیان ملحوظ ہوتی ہے، کا مجموعہ مرکب تو وہ نہ محکوم علیہ بن سکتا ہے نہ محکوم بہ، اور اسی طرح لفظ انسان سے اس کے مفہوم کی تعبیر کریں تو یہ پائیں گے کہ یقینی طور پر وہ محکوم علیہ بھی بن سکتا ہے، اور محکوم بہ بھی بن سکتا ہے، تو روشن ہو گیا کہ اسم کا معنی اس حیثیت سے کہ وہ معنی اسم ہے کلیت اور جزئیت سے متّصف ہو سکتا ہے اور اس پر کلیت اور جزئیت کا حکم لگا سکتے ہیں، اور کلمہ و اداۃ کا معنی ان دونوں میں سے کسی سے بھی متّصف نہیں ہو سکتا، ہاں جب حرف یا

کلمہ کا معنی اسم سے تعبیر کیا جائے مثلاً کہا جائے ”معنٰی من ابتدا است“ یا ”معنی ضرب زدن است“ تو اس پر جزئیت و کلیت کا حکم کر سکتے ہیں، اس لحاظ سے وہ معانی کلمہ اور اداۃ کے معنی نہیں ہوتے ہیں بلکہ وہ معنی اسم ہوتے ہیں، تو واضح ہو گیا کہ اسم جزئی اور کلی کی طرف منقسم ہو سکتا ہے جو مشکک اور متواطی کی طرف منقسم ہو سکتا ہے، کلمہ اور اداۃ نہیں ہو سکتے، لہٰذا کلمہ اور ادات علم، مشکک اور متواطی نہیں ہو سکتے۔

حرف وفعل کے کلیت وجزئیت سے عدم اتصاف کا تمثیلی بیان

تشریح: حاشیہ کے اس حصے میں سید السند نے دعوی مذکور، ”اسم کلی اور جزئی ہو سکتا ہے، کلمہ اور اداۃ نہیں ہو سکتے“ کی مزید وضاحت فرمائی ہے اور مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں: اگر آپ ان معانی کی اور زیادہ وضاحت چاہتے ہیں تو یہ کریں کہ لفظ ”من“ سے اس کے معنی کی تعبیر کریں اور کہیں ”سرت من البصرۃ الی الکوفہ“ تو یہاں من کا معنی ابتدا ہے اور غور کریں تو آپ پر واضح ہو گا کہ جس معنی پر ”من“ یہاں دلالت کر رہا ہے کلیت اور جزئیت سے متّصف نہیں ہو سکتا، بایں طور کہ یہاں ابتدا، سیر اور بصرہ کی درمیانی حالت ہے، اور اس سیر کی صفت ہے جو بصرہ کی طرف منسوب ہے، پس یہ ایک خاص ”ابتدا“ ہوئی جو سیر اور بصرہ کے باہمی تعلق کے ادراک کا آلہ ہونے کی حیثیت سے مقصود ہے۔ لہٰذا اس کا تصور اس کے متعلق کے ذکر کے بغیر نہیں ہو سکتا، اور جو معنی ایسا ہو وہ غیر مستقل ہوتا ہے اور غیر مستقل معنی نہ محکوم علیہ بن سکتا ہے نہ محکوم بہ۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ”من“ کا معنی نہ محکوم علیہ بن سکتا ہے نہ محکوم بہ لہٰذا نہ جزئی ہو سکتا ہے نہ کلی۔ اور جب فعل کے معنی کو اس کے لفظ سے تعبیر کریں گے تو آپ پر یہ ظاہر ہو گا کہ آپ نے فعل کے معنی مصدری کو دوسری شئ کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور نسبت اور معنی مصدری کا مجموعہ مرکب نہ محکوم علیہ بن سکتا ہے نہ محکوم بہ مثلاً ”ضرب زید“ ایسے معنی مصدری پر دال ہے جو زید کی طرف مسند ہے، لیکن معنی ضرب اور نسبت الی زید کا مجموعہ محکوم علیہ بن سکتا ہے نہ محکوم بہ، پھر آپ انسان کا معنی لفظ انسان سے تعبیر کریں تو یہ حقیقت سامنے آئے گی کہ اس کا مفہوم محکوم علیہ اور محکوم بہ دونوں بن سکتا ہے، اور ایسا معنی جزئیت وکلیت سے متّصف ہو سکتا ہے، تو ثابت ہوا کہ اسم کا معنی، معنی اسم ہونے کی حیثیت سے جزئیت وکلیت سے متّصف ہو سکتا ہے اور اس پر جزئیت وکلیت کا حکم بھی لگایا جا سکتا ہے، اس کے بر خلاف کلمہ اور اداۃ کا معنی ان دونوں میں سے ایک کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا وہ جزئی یا کلی بھی نہیں ہو سکتا، ہاں کلمہ یا اداۃ کا معنی جب اسم سے تعبیر کیا جائے تو وہ جزئیت وکلیت سے بھی متّصف ہوتا ہے، اور اس کو محکوم علیہ اور محکوم بہ بنانا بھی درست ہوتا ہے، مثلاً کہیں ”معنی من ابتدا ہے“، یا ”ابتدا معنی من ہے“۔ پہلے جملے میں ابتدا محکوم بہ ہے اور دوسرے جملے میں محکوم علیہ ہے اور دونوں صحیح ہیں، لیکن من کا معنی اس وقت اس حیثیت سے مقصود نہیں ہے کہ اداۃ

کا معنی ہے، بلکہ اس حیثیت سے مقصود ہے کہ اسم کا معنی ہے، اسی طرح آپ فعل کا معنی اسم سے تعبیر کریں اور یوں فرمائیں کہ ضرب کا معنی ہے "اس نے مارا" یا یوں کہیں "اس نے مارا" ضرب کا معنی ہے تو پہلے جملے میں "اس نے مارا" محکوم بہ ہے اور دوسرے جملے میں محکوم علیہ ہے اور دونوں صحیح ہیں اس لیے کہ یہاں "اس نے مارا" اس حیثیت سے مقصود نہیں ہے کہ معنی فعل ہے بلکہ اس حیثیت سے مقصود ہے کہ وہ اسم کا معنی اور اس کا معبر عنہ ہے۔ حاصل کلام یہ کہ اسم کا معنی جزئی اور کلی ہوتا ہے اور کلی مشکک اور متواطی ہوتا ہے لہٰذا اسم علم مشکک متواطی ہو سکتا ہے اور کلمہ و اداۃ کا معنی جزئی اور کلی نہیں ہوتا اس لیے علم مشکک متواطی کی طرف منقسم نہیں ہو سکتا ہے لہٰذا یہ تقسیم اسم کے ساتھ خاص ہے۔ وھو المطلوب وھو الحق۔

وَاَمَّا الْاِنْقِسَامُ اِلَى الْمُشْتَرَكِ وَالْمَنْقُوْلِ بِاَقْسَامِهٖ وَاِلَى الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ فَلَيْسَ مِمَّا يُخْتَصُّ بِالْاِسْمِ وَحْدَهٗ فَاِنَّ الْفِعْلَ قَدْ يَكُوْنُ مُشْتَرَكًا كَخَلَقَ بِمَعْنٰى اَوْجَدَ وَافْتَرٰى وَعَسْعَسَ بِمَعْنٰى اَقْبَلَ وَاَدْبَرَ وَقَدْ يَكُوْنُ مَنْقُولًا كَصَلّٰى وَقَدْ يَكُوْنُ حَقِيْقَةً كَقَتَلَ اِذَا اسْتُعْمِلَ فِيْ مَعْنَاهُ وَقَدْ يَكُوْنُ مَجَازًا كَقَتَلَ بِمَعْنٰى ضَرَبَ ضَرْبًا شَدِيْدًا اَوْ كَذَا الْحَرْفُ اَيْضًا يَكُوْنُ مُشْتَرَكًا كَمِنْ بَيْنَ الْاِبْتِدَاءِ وَالتَّبْعِيْضِ وَقَدْ يَكُوْنُ حَقِيْقَةً كَفِيْ اِذَا اسْتُعْمِلَ بِمَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ وَقَدْ يَكُوْنُ مَجَازًا كَفِيْ بِمَعْنٰى عَلٰى وَالسِّرُّ فِيْ جَرَيَانِ هٰذِهِ الْاِنْقِسَامَاتِ فِى الْاَلْفَاظِ كُلِّهَا اَنَّ الْاِشْتِرَاكَ وَالنَّقْلَ وَالْحَقِيْقَةَ وَالْمَجَازَ كُلَّهَا صِفَاتُ الْاَلْفَاظِ بِالْقِيَاسِ اِلٰى مَعَانِيْهَا وَجَمِيْعُ الْاَلْفَاظِ مُتَسَاوِيَةُ الْاِقْدَامِ فِيْ صِحَّةِ الْحُكْمِ عَلَيْهَا وَبِهَا وَاَمَّا الْكُلِّيَّةُ وَالْجُزْئِيَّةُ الْمُعْتَبَرَتَانِ فِى التَّقْسِيْمِ الْاَوَّلِ فَهُمَا بِالْحَقِيْقَةِ مِنْ صِفَاتِ مَعَانِى الْاَلْفَاظِ كَمَا سَيَاتِيْ وَقَدْ عَرَفْتَ اَنَّ مَعْنَى الْاَدَاةِ وَالْكَلِمَةِ لَا يَصْلَحَانِ لِاَنْ يُوْصَفَا بِشَيْءٍ مِنْهُمَا.

ترجمہ: رہ گیا مشترک منقول اور اس کی اقسام کی طرف اور حقیقت مجاز کی طرف تقسیم تو یہ اسم کے ساتھ خاص نہیں ہے کیوں کہ فعل بھی کبھی کبھی مشترک ہوتا ہے جیسے "خلق، اوجد" اور "افتری" کے معنی میں

آتا ہے اور "عسعس، اقبل" اور "ادبر" کے معنی میں آتا ہے، اور کبھی منقول ہوتا ہے مثلاً صلی اور کبھی حقیقت ہوتا ہے جیسے "قَتَلَ" جب کشت کے معنی میں استعمال ہو، اور کبھی مجاز ہوتا ہے جیسے "قتل" جب زدِ شدید کے معنی میں استعمال ہو، اسی طرح حرف بھی کبھی مشترک ہوتا ہے مثلاً "من" ابتدا اور تبعیض کے معنی میں مشترک ہے، اور کبھی حقیقت ہوتا ہے جیسے "فی" ظرفیت کے معنی میں اور کبھی مجاز ہوتا ہے جیسے فی بمعنی "علیٰ"، اور تمام الفاظ میں ان تقسیمات کے جاری ہونے میں راز یہ ہے کہ اشتراک، نقل، حقیقت، مجاز، سب کے سب نفس الفاظ کی صفات ہیں، اور الفاظ پر ان اوصاف کے حکم کی صحت کے سلسلے میں تمام الفاظ برابر ہیں، البتہ کلیت اور جزئیت جو پہلی تقسیم میں معتبر ہیں تو وہ حقیقت میں الفاظ کے معانی کی صفات ہیں، اور آپ کو معلوم ہے کہ اداۃ اور کلمہ کا معنی ان دونوں میں سے ایک سے بھی متّصف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

مشترک، منقول، حقیقت، مجاز، اسم، فعل اور حرف تینوں ہوتے ہیں

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں یہ حقیقت بے نقاب کی ہے کہ جزئیت اور کلیت اسم کے ساتھ خاص ہے لیکن مشترک، منقول، حقیقت، مجاز، وغیرہ کی طرف منقسم ہونا اسم کے ساتھ خاص نہیں ان صفات سے فعل اور حرف بھی متّصف ہوتے ہیں چناں چہ فعل کبھی مشترک ہوتا ہے مثلاً "خلق، اوجد" اور افتریٰ کے معنی میں آتا ہے۔ اور "عسعس" اقبل اور ادبر کے معنی میں آتا ہے، اور فعل کبھی منقول ہوتا ہے جیسے "صلی" پہلے دعا کرنے کے معنی میں استعمال تھا پھر نماز ادا کرنے کے معنی میں نقل کر لیا گیا، یوں ہی فعل حقیقت و مجاز بھی ہوتا ہے جیسے قتل مار ڈالنے اور موت کے گھاٹ اتار دینے کے معنی میں استعمال ہو تو حقیقت ہے، اور ضرب شدید کے معنی میں مستعمل ہو تو مجاز ہے۔ اسی طرح حرف کبھی مشترک ہوتا ہے جیسے "من، ابتدا" اور "تبعیض" کے معنی میں مشترک ہے، اور کبھی حقیقت ہوتا ہے جیسے "فی" جب ظرفیت کے معنی میں استعمال ہو تو حقیقت ہے اور علی کے معنی میں استعمال ہو تو مجاز ہے، اور اسم، کلمہ، اداۃ تینوں میں ان تقسیمات کے جاری ہونے کا سبب یہ ہے کہ مشترک، منقول، اور حقیقت، مجاز، ہونا، معنی دار الفاظ کی صفات ہیں، اور اسم کلمہ، ادات تینوں کے الفاظ موضوع اور معنی دار ہوتے ہیں لہذا ان صفات سے متّصف ہونے میں تینوں برابر ہیں اور تینوں پر ان صفات کا حکم لگایا یا جاسکتا ہے، الاسم مشترک کہنا بھی درست ہے اور الفعل مشترک اور الحرف مشترک کہنا بھی درست ہے۔ اس کے بر خلاف جزئیت وکلیت حقیقۃً مستقل معانی کے صفات میں سے ہیں اور آپ کو خوب معلوم ہے کہ ادات اور کلمہ کے معانی غیر مستقل ہیں لہذا وہ ان صفات سے متّصف نہیں ہوسکتے، یہی وجہ ہے کہ علم، مشکک، متواطی ہونا اسم کے ساتھ خاص ہے، اور اشتراک، نقل، حقیقت، مجاز، سے اسم، کلمہ، ادات تینوں متّصف ہوتے ہیں۔

فَاِنْ قُلْتَ الْمُشْتَرَكُ وَنَظَائِرُهٗ وَاِنْ كَانَتْ مِنْ صِفَاتِ الْاَلْفَاظِ حَقِيْقَةً لٰكِنَّهَا تَتَضَمَّنُ صِفَاتٍ اُخْرٰى لِلْمَعَانِىْ فَاِنَّ اللَّفْظَ اِذَا كَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَعَانِىْ كَانَتْ تِلْكَ الْمَعَانِىْ مُشْتَرَكَةً فِيْهِ قَطْعًا فَيَلْزَمُ مِنْ جرَيَانِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ فِى الْكَلِمَةِ وَالْاَدَاةِ اتِّصَافُ مَعْنَيَيْهِمَا بِتِلْكَ الصِّفَاتِ الضِّمْنِيَّةِ وَقَدْ تَبَيَّنَ بُطْلَانُ ذَالِكَ قُلْتُ التَّقْسِيْمُ يَسْتَلْزِمُ اِعْتِبَارَ الصِّفَاتِ الصَّرِيْحَةِ وَاعْتِبَارَ الْحُكْمِ بِهَا عَلٰى مَوْصُوْفَاتِهَا وَاَمَّا الصِّفَاتُ الضِّمْنِيَّةُ فَرُبَّمَا لَا يُلْتَفَتُ اِلَيْهَا حَالَ التَّقْسِيْمِ وَاِذَا اُرِيْدَ الْاِلْتِفَاتُ اِلَيْهَا وَالْحُكْمُ بِهَا عَلٰى مَعْنَى الْكَلِمَةِ وَالْاَدَاةِ عُبِّرَ عَنْهُمَا لَا بِلَفْظِهِمَا بَلْ بِلَفْظٍ اٰخَرَ كَمَا اَشَرْنَا اِلَيْهِ فَلاَ مَحْذُوْرَ.

ترجمہ: اگر یہ فرمائیں کہ مشترک اور اس کے نظائر اگرچہ حقیقت میں الفاظ کی صفات ہیں لیکن ضمناً معانی کی صفات بھی ہیں کیوں کہ لفظ جب معانی کے درمیان مشترک ہوگا تو یقینی طور پر معانی اس لفظ میں مشترک ہوں گے لہٰذا ان اقسام کے کلمہ اور اداۃ میں جاری کرنے سے ان دونوں کے معانی کا اپنی صفات ضمنیہ (اشتراک، نقل وغیرہ) سے اتصاف لازم آئے گا، جب کہ اس کا بطلان ظاہر ہوچکا، تو اس پر عرض ہے کہ تقسیم صفات صریحہ کے اعتبار کو مستلزم ہوتی ہے اور صفات صریحہ کے موصوف پر حکم کا اعتبار ہے۔ رہ گئی ضمنی صفات تو بسا اوقات تقسیم کے وقت اس کی طرف توجہ نہیں کی جاتی ہے، اور جب کلمہ اور اداۃ کے معنی پر صفات ضمنیہ کے حکم کا ارادہ کیا جاتا ہے، تو کلمہ اور ادات کے لفظ سے ان کے معنی کی تعبیر نہیں کی جاتی ہے بلکہ دوسرے لفظ سے تعبیر کی جاتی ہے جیسا کہ ہم نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، لہٰذا کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

مشترک منقول سے متعلق ایک اعتراض اور اس کا جواب

تشریح: حاشیہ کے اس حصے میں سید السند نے کلمہ اور ادات کے مشترک منقول حقیقت مجاز ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب تحریر فرمایا ہے، جو درج ذیل ہے۔

اعتراض: کلمہ اور اداۃ کا مشترک، منقول، حقیقت، مجاز ہونا صحیح قرار دینا درست نہیں اس لیے کہ یہ صفات اگرچہ حقیقۃً اور براہ راست حروف وکلمہ کے الفاظ کی صفات ہیں تاہم الفاظ کے ضمن میں ان کے معانی بھی ان صفات

سے متّصف ہوتے ہیں اس طرح کہ لفظ جب ان معانی میں مشترک ہوگا تو معانی اس لفظ میں مشترک ہوں گے اور لفظ ان صفات سے متّصف ہوگا تو اس کے ضمن میں معانی بھی متّصف ہوں گے کیوں کہ کلمہ اور اداۃ کے الفاظ کبھی بھی معنی سے خالی نہیں ہوتے، جب کہ آپ کو معلوم ہے کہ کلمہ اور اداۃ کے معانی غیر مستقل ہونے کے باعث اس لائق نہیں کہ ان پر اشتراک اور نقل وغیرہ کا حکم لگایا جاسکے لہٰذا کلمہ اور اداۃ کے معانی کا ان صفات سے متّصف ہونا باطل ہے اور یہ تقسیم کلمہ اور اداۃ میں جاری کی جائے تو ان کے معانی کا اشتراک اور نقل وغیرہ سے اتصاف لازم آتا ہے، جو باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا کلمہ اور اداۃ کا مشترک، منقول، حقیقت مجاز ہونا بھی باطل۔

جواب: صفت کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ صفت صریح حقیقی، ۲۔ صفت ضمنی مجازی۔ **صفت حقیقی صریح** وہ صفت ہے جو اپنے موصوف پر بلا واسطہ اور براہ راست محمول ہو اور موصوف براہ راست اس سے متّصف ہو۔ **ضمنی مجازی** وہ صفت ہے جو کسی دوسری چیز کے واسطے سے موصوف کی صفت بنے اور اس پر محمول ہو مثلاً "اللفظ مکتوب" میں "کتابت" براہ راست لفظ کی صفت ہے اور لفظ کے واسطے سے معنیٰ کی صفت ہے، لہٰذا کتابت لفظ کی حقیقی صفت ہے اور معنیٰ کی ضمنی صفت ہے اور تقسیم میں صریح اور حقیقی صفات کا اعتبار ہوتا ہے، موصوف پر انھیں صفات کا حکم معتبر ہوتا ہے، چناں چہ جو چیز حقیقۃً لفظ یا معنی کی صفت ہو وہی اس کی صفت قرار پاتی ہے اور اسی کا حکم لفظ یا معنی پر صحیح ہوتا ہے ضمنی صفات کا اعتبار بالکل نہیں ہوتا اس لیے بسا اوقات تقسیم میں ان صفات کی طرف یکسر توجہ نہیں جاتی، چہ جائے کہ ان کے موصوف اور اتصاف کی طرف جاے، اور اشتراک و نقل وغیرہ یہاں معنی کی صفت واقع ہیں لیکن حقیقی نہیں ضمنی ہیں اور ضمنی صفت معتبر نہیں تو گویا کلمہ وادات کے معانی ان صفات سے متّصف ہی نہیں لہٰذا معانی اور صفات معانی کی طرف التفات کیے بغیر محض لفظ کی تقسیم، مشترک، منقول، حقیقت اور مجاز کی طرف صحیح ہے، کلمہ واداۃ کے معانی کا ان صفات سے متّصف ہونا لازم نہیں آتا، ہاں جس وقت ادات و کلمہ کے معانی پر صفات ضمنیہ کا حکم مقصود و معتبر ہوتا ہے، اس وقت ان کے معانی کو ان کے الفاظ سے تعبیر نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اسم سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ سابق میں اس کی طرف اشارہ ہو چکا ہے، لہٰذا کوئی محذور باقی نہیں رہ جاتا۔

قطبی: مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ فِي الْمَعْنَى الْاَوَّلِ.

میر قطبی: يَعْنِيْ اَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي الْاِشْتِرَاكِ اَنْ لَا يُلَاحَظَ فِيْ اَحَدِ الْوَضْعَيْنِ الْوَضْعُ الْآخَرُ سَوَاءٌ كَانَا فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ اَوْلَا وَسَوَاءٌ كَانَ بَيْنَهُمَا مُنَاسَبَةٌ اَوْلَا.

ترجمہ: یعنی اشتراک میں یہ معتبر ہے کہ دو وضعوں میں سے ایک کا دوسری میں اعتبار نہ کیا جائے چاہے دونوں وضعوں کا زمانہ ایک ہو یا نہ ہو، دونوں کے درمیان مناسبت ہو یا نہ ہو۔

مشترک میں تعددِ وضع معتبر ہے

تشریح: شارح نے مشترک کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا لفظ ہر معنی کے لیے علاحدہ علاحدہ موضوع ہو تو مشترک ہے۔ سید السند حاشیہ میں شارح کی مراد بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کلام سے شارح کی مراد یہ ہے کہ اشتراک میں یہ بات معتبر ہے کہ دونوں وضعوں میں سے ایک وضع دوسری وضع میں بالکل ملحوظ و معتبر نہ ہو، چاہے دونوں وضع ایک زمانے میں ہوں یا مختلف زمانوں میں، دونوں کے درمیان مناسبت ہو یا نہ ہو۔

قطبی: اِلٰی ذَاتِ الْقَوَائِمِ الْاَرْبَعِ.

میر قطبی: وَقِيْلَ اِلَى الْفَرَسِ خَاصَّةً وَاعْلَمْ اَنَّ الْجُزْئِيَّ يُقَابِلُ الْكُلِّيَّ فَلَا يُجَامِعُ شَيْئًا مِنْ اَقْسَامِهٖ وَاَنَّ الْمُتَوَاطِيَ وَالْمُشَكِّكَ مُقَابِلَانِ فَلَا يَجْتَمِعَانِ فِيْ شَيْءٍ وَاَمَّا الْمُشْتَرَكُ فَقَدْ يَكُوْنُ جُزْئِيًّا بِحَسْبِ كِلَا مَعْنَيَيْهِ كَزَيْدٍ اِذَا سُمِّيَ بِهٖ شَخْصَانِ وَقَدْ يَكُوْنُ كُلِّيًّا بِحَسْبِهِمَا كَالْعَيْنِ وَقَدْ يَكُوْنُ كُلِّيًّا بِحَسْبِ اَحَدِ مَعْنَيَيْهِ وَجُزْئِيًّا بِحَسْبِ الْاٰخَرِ كَلَفْظِ الْاِنْسَانِ اِذَا جُعِلَ عَلَمًا لِشَخْصٍ اَيْضًا اِذَا اعْتُبِرَ مَعْنَاهُ الْكُلِّيُّ فَاِمَّا اَنْ يَكُوْنَ مُتَوَاطِيًا اَوْ مُشَكِّكًا وَقِسْ عَلٰى ذَالِكَ حَالَ الْمَنْقُوْلِ فَاِنَّهٗ يَجُوْزُ جَرَيَانُ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ فِيْهِ فَيَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ الْمَعْنَيَانِ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ وَالْمَنْقُوْلُ اِلَيْهِ جُزْئِيَّيْنِ اَوْ كُلِّيَّيْنِ اَوْ اَحَدُهُمَا جُزْئِيًّا وَالْاٰخَرُ كُلِّيًّا نَعَمِ الْمَنْقُوْلُ وَالْمُشْتَرَكُ مُتَقَابِلَانِ فَلَا يَجْتَمِعَانِ وَكَذَا الْحَالُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ.

ترجمہ: بعض علما نے فرمایا خاص فرس کے لیے نقل کر لیا گیا ہے۔ اور جان لیجئے کہ جزئی کلی کے مقابل میں بولا جاتا ہے لہٰذا جزئی کلی کی کسی بھی قسم میں جمع نہیں ہوگا، اور مشکک متواطی باہم مقابل ہیں لہٰذا یہ دونوں بھی ایک ساتھ جمع نہیں ہوں گے، رہ گیا مشترک تو وہ کبھی اپنے دونوں معانی کے لحاظ سے جزئی ہوتا ہے جیسے ''زید'' جب

دولوگوں کا نام ہو،اور کبھی دونوں کے لحاظ سے کلی ہوتا ہے جیسے "عین"،اور کبھی ایک معنی کے لحاظ سے کلی ہوتا ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے جزئی ہوتا ہے، جیسے انسان جب کسی کا علم بھی قرار دے دیا جائے، تو جب اس کے معنی کلی کا اعتبار کریں گے تو متواطی ہوگا یا مشکک، اسی پر منقول کے حال کو قیاس فرمائیں کیوں کہ یہ تمام اقسام اس میں بھی جاری ہوسکتے ہیں تو ایسا ہوسکتا ہے کہ معنی منقول عنہ اور معنی منقول الیہ دونوں جزئی ہوں یا دونوں کلی ہوں یا ایک کلی ہو اور دوسرا جزئی ہو، ہاں منقول اور مشترک دونوں مقابل ہیں لہٰذا یہ دونوں جمع نہیں ہوسکتے۔

مشترک کے معانی جزئی اور کلّی دونوں ہوسکتے ہیں

تشریح: شارح نے منقول عرفی کی مثال میں "دابہ" کو پیش کرتے ہوئے فرمایا عوام نے اس کو ہر چوپائے کے لیے نقل کیا ہے۔ سید السند نے حاشیہ میں فرمایا اور بعض نے اس لفظ کو خاص فرس کے لیے منقول قرار دیا ہے، شارح اور محشی کے ارشاد کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ دو متضاد قول ہیں لیکن در حقیقت ان میں کوئی تضاد نہیں کیوں کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ شارح نے جو ذکر کیا ہے وہ عرف قدیم ہو، اور بعض علما نے جو ذکر کیا ہے وہ عرف جدید ہو یا دونوں دو عرف ہوں۔

نعم... الخ سے سید السند نے اس بات کا افادہ فرمایا ہے کہ ایک تقسیم سے برآمد ہونے والی قسمیں باہم مقابل ہوتی ہیں اس لیے وہ ایک جگہ جمع نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح ایک قسیم کی قسمیں دوسری قسیم کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی، مثلاً جزئی، کلی، ایک تقسیم سے برآمد ہونے ولی دو قسمیں ہیں باہم مقابل ہیں، لہٰذا جزئی نہ کلی کے ساتھ کسی شی میں جمع ہوسکتی ہے نہ کلی کی کسی قسم کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے، یوں ہی مشکک و متواطی باہم مقابل ہیں لہٰذا نہ یہ دونوں ایک شئ میں جمع ہوسکتے، نہ ہی جزئی کے ساتھ جمع ہوسکتے کیوں کہ کلی کی قسم جزئی کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی ہاں دو تقسیموں سے برآمد ہونے والی قسمیں باہم جمع ہوسکتی ہیں مثلا جزئی، کلی ایک تقسیم کی قسمیں ہیں، اور مشترک و منقول دوسری تقسیم کی قسمیں ہیں، اس لیے جزئی کلی کا مشترک منقول کے ساتھ اجتماع ہوسکتا ہے چناں چہ مشترک کبھی اپنے دونوں معنوں کے لحاظ سے جزئی ہوتا ہے جیسے زید جب دو شخصوں کا علم ہو، اور کبھی دونوں معنوں کے لحاظ سے کلی ہوتا ہے جیسے عین، اور کبھی ایک معنی کے اعتبار سے جزئی ہوتا ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے کلی ہوتا ہے مثلا "انسان" مفہوم کلی حیوان ناطق کے لیے موضوع ہے پھر کسی انسان کا علم قرار دے دیا گیا تو یہ دو معنوں میں مشترک ہو گیا ایک معنی کے لحاظ سے کلی ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے جزئی ہے، پھر جب مفہوم کلی کا اعتبار کریں تو وہ، متواطی بھی ہے اور جیسے "موجود" مفہوم کلی کے لیے موضوع ہے پھر اس کو کسی کا علم قرار دے دیا گیا تو دو معنوں میں مشترک ہو گیا پہلا معنی کلی ہے دوسرا جزئی ہے، اور جب معنی کلی کا اعتبار کیا جائے تو مشکک بھی ہے۔ حاصل کلام یہ کہ

دو تقسیموں کے اقسام اولیہ بھی باہم جمع ہو سکتی ہیں ، اور ثانویہ بھی جمع ہو سکتی ہیں مشترک ہی پر منقول کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے ،کیوں کہ یہ ساری قسمیں اس میں بھی جاری ہو سکتی ہیں لہٰذا ایسا ہو سکتا ہے کہ معنی ”منقول عنه“ اور ”منقول الیه“ دونوں جزئی ہوں یا دونوں کلی ہوں یا ایک جزئی ہو اور ایک کلی ہو، ہاں منقول اور مشترک باہم مقابل ہیں اس لیے یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے یہی حال حقیقت و مجاز کا ہے۔

قطبی: فَاِنَّهٗ اسْمٌ لِلْحَرْکَةِ فِیْ السِّکَكِ.
میر قطبی: وَالْاَوْلٰی اَنْ یُقَالَ لِلْحَرَکَةِ حَوْلَ الشَّیْءِ.

ترجمہ: بہتر ہے کہ یوں کہا جائے کہ دوران، شئی کے گرد چکر لگانے کا نام ہے۔

دوران کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم

تشریح: شارح نے فرمایا ”دوران“ کا لغوی معنی ہے گلیوں میں چکر لگانا، اور محشی نے بیان فرمایا اس کا لغوی معنی ہے شئی کے گرد چکر لگانا۔ ان دونوں اقوال میں کوئی تضاد نہیں ہے کیوں کہ درحقیقت اس لفظ کے دو معنی لغوی ہیں ایک کو شارح نے بیان کیا اور ایک کو محشی نے بیان کیا، رہا سوال یہ کہ دوسرے معنیٰ کو ”دوران“ کا معنی منقول عنہ قرار دینا اولیٰ ہے، اس کی وجہ کیا ہے ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دوران کے دوسرے معنی لغوی اور معنی اصطلاحی کے درمیان مناسبت زیادہ ہے اور اظہر ہے، اس لیے اس کو معنی منقول عنہ قرار دینا اولیٰ ہے۔ دوسرے معنیٰ لغوی کو معنیٰ اصطلاحی سے زیادہ مناسبت اس طرح ہے کہ اس کا اصطلاحی معنیٰ ہے، وجود و عدم میں علت کے ساتھ حکم کا دائر ہونا ،یعنی جہاں علت پائی جاتی ہے وہاں حکم پایا جاتا ہے اور جہاں علت نہیں ہوتی حکم نہیں پایا جاتا، گویا حکم علت کے گرد گردش کر رہا ہے اور دوسرا معنی لغوی ہے شئی کے گرد چکر لگانا تو دیکھیں دونوں معانی کے درمیان مناسبت بالکل اظہر و اجلیٰ ہے، گلیوں میں پھرنے اور معنیٰ اصطلاحی مذکور کے درمیان مناسبت کم اور غیر ظاہر ہونا روشن ہے، ہاں کافی غور و فکر اور کئی واسطوں کا سہارا لینے کے بعد مناسبت ظاہر ہوتی ہے۔

قطبی: اِلٰی تَرَتُّبِ الْاَثَرِ عَلٰی مَا لَهٗ صَلُوْحُ الْعِلِّیَّةِ.
میر قطبی: کَتَرَتُّبِ الْاِسْهَالِ عَلٰی شُرْبِ السَّقْمُوْنِیَا وَتَرَتُّبِ الْحُرْمَةِ عَلَی الْاِسْکَارِ.

ترجمہ: جیسے سقمونیا پینے پر اسہال کا ترتب۔ اور اسکار پر حرمت کا ترتب۔

دوران اصطلاحی کی تمثیل

تشریح: اس حاشیہ میں سید السند نے شارح کے دعوی کو دو مثالوں سے ثابت کیا ہے، چناں چہ شارح نے منقول اصطلاحی کی مثال دیتے ہوئے فرمایا جیسے منطقیوں کا دوران کو اس امر پر اثر مرتب ہونے کی طرف نقل کر لینا جس میں اس کی علت بننے کی صلاحیت موجود ہو، اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اصطلاح میں دوران کا معنی ہے وجود وعدم میں حکم کا علت کے ساتھ دائر ہونا اس طرح کہ جب علت پائی جائے تو حکم پایا جائے اور جب علت نہ پائی جائے تو حکم نہ پایا جائے مثلاً شراب حرام ہے، اس میں شراب کے حرام ہونے کا حکم ہے اور یہ حکم نشہ آور ہونے کی علت کے ساتھ وجود وعدم میں دائر ہے لہٰذا جس چیز میں یہ علت پائی جائے گی حرام ہونے کا حکم بھی پایا جائے گا اور جس چیز میں یہ علت نہیں پائی جائے گی اس میں یہ حکم بھی نہیں پایا جائے گا، غرض کہ نشہ آور ہونے پر حکم حرمت کا دائر ہونا، دوران اصطلاحی ہے، یوں ہی سقمونیا پر اسہال کا مرتب ہونا دوران ہے یعنی دست جاری ہونا سقمونیا پینے کے ساتھ وجود وعدم میں دائر ہے۔ اور دوران کو اس معنی میں نقل کرنے والے اہل اصطلاح ہیں لہٰذا اس معنی میں دوران منقول اصطلاحی ہے۔

قطبی: وَاَمَّا الْحَقِيْقَةُ فَلِاَنَّهَا الخ

میر قطبی: جُعِلَ لَفْظُ الْحَقِيْقَةِ فَعِيْلَةً بِمَعْنَى الْمَفْعُوْلِ مَاخُوْذًا مِنْ حَقَّ الْمُتَعَدِّيْ بِاَحَدِ الْمَعْنَيَيْنِ وَحِ يَجِبُ اَنْ يُجْعَلَ التَّاءُ لِلنَّقْلِ مِنَ الْوَصْفِيَّةِ اِلَى الْاِسْمِيَّةِ كَمَا فِي الذَّبِيْحَةِ وَنَظَائِرِهَا اَوْ يُجْعَلَ لَفْظُ الْحَقِيْقَةِ فِي الْاَصْلِ جَارِيَةً عَلٰى مَوْصُوْفٍ مُؤَنَّثٍ غَيْرِ مَذْكُوْرٍ كَمَا فِيْ قَوْلِكَ مَرَرْتُ بِقَبِيْلَةِ بَنِيْ فُلَانٍ وَجَازَ اَنْ يُؤْخَذَ مِنْ حَقَّ اللَّازِمِ بِمَعْنَى الثَّابِتِ فَلَا اِشْكَالَ فِي التَّاءِ.

ترجمہ: لفظ حقیقت کو فعیل بمعنی مفعول مان کر حق متعدّی سے مشتق قرار دیا جائے اور اس کے دونوں معنوں میں سے کوئی ایک معنی مراد لیا جائے، اس صورت میں ''تا'' کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کے لیے قرار دینا ضروری ہوگا جیسا کہ ذبیحہ اور اس کے نظائر میں ہے، یا لفظ حقیقت کو اصل میں موصوف مؤنث غیر مذکور پر محمول مانا جائے، جیسا کہ آپ کے قول ''مررت بقبیلة بنی فلان'' میں ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کو ''حق'' لازم سے مشتق مانا جائے اور ثابت کے معنی میں لیا جائے، تو کوئی اشکال نہیں رہ جائے گا۔

لفظ حقیقت کی لغوی تحقیق

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں لفظ حقیقت کی لغوی تحقیق فرمائی ہے وہ یہ کہ لفظ ''حقیقت'' میں دو احتمال ہیں (۱) حقیقت ''حق'' متعدّی سے ماخوذ ہے، اور فعیل بمعنی مفعول ہے مثبت یا محقق کے معنٰی میں ہے، اس تقدیر پر اس کا اطلاق مذکر و موئنث دونوں پر یکساں ہوگا، رہا یہ سوال کہ جب اس میں مذکر و موئنث دونوں برابر ہیں تو اس میں تاے تانیث کیسے لاحق ہے تو اس کے دو جواب ہیں۔

(الف): لفظ کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنے کے لیے تا لاحق کی گئی ہے، اس طرح کہ یہ لفظ پہلے معنی وصفی سے اسمی کی طرف بغیر تا کے نقل گیا پھر اس میں تا لاحق کر دی گئی کیوں کہ فعیل جب مفعول کے معنی میں ہو تو اس کا اطلاق مذکر موئنث پر یکساں ہوتا ہے اور وہ لفظ جس کا اطلاق مذکر و موئنث دونوں پر مساوی ہوتا ہے جب اس کو معنی وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرتے ہیں تو بعد نقل اس میں تا لاحق کر دیتے ہیں تا کہ معنی وصفی کے عدم بقا پر دلالت کرے غرض کہ یہ تا، تاے تانیث نہیں بلکہ تاے نقل ہے، جیسا کہ ذبیحہ اور مقدمہ میں تا اسی لیے لاحق کی گئی ہے۔

(ب): لفظ حقیقت نقل سے پیشتر ایک موصوف موئنث، مقدر ''کلمۃ'' پر محمول ہو کر ''تا'' کے ساتھ معنی وصفی میں استعمال ہوتا تھا پھر اس کو ''تا'' کے ساتھ معنی اسمی کے لیے نقل کر لیا گیا، اور بعد نقل بھی اس کو اسی حالت پر برقرار رکھا گیا، پس حقیقت کے اعتبار سے یہ ''تا'' تانیث کے لیے ہے، اور مجاز میں صرف حقیقت کی تبعیت میں در آئی ہے تانیث کے لیے نہیں ہے۔

(۲) ''حق'' لازم سے مشتق ہے، فعیل کے وزن پر اسم فاعل ہے، ثابت کے معنی میں ہے اور ''حقیقۃ'' میں ''تا'' کا لحوق اس طرح ہوا ہے کہ نقل سے پیشتر ''حقیقۃ'' ایک موئنث موصوف مقدر ''کلمۃ'' پر محمول ہو کر استعمال ہوتا تھا، تو بعد نقل بھی اسی حالت پر اسے برقرار رکھا گیا، تو اس صورت میں کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا، کیوں کہ ''فعیل'' جب ''فاعل'' کے معنی میں ہو تو اس میں مذکر و موئنث یکساں نہیں ہوتے بلکہ مذکر کے لیے بغیر تا کے اور، موئنث کے لیے تا کے ساتھ استعمال ہوتا ہے پس یہاں لفظ حقیقت میں جو تا ہے، وہ تاے تانیث ہے جو کلمہ موصوف مقدر کی مناسبت سے لائی گئی ہے، حاصل کلام یہ کہ پہلے احتمال کی تقدیر پر تا تاے نقل ہے یا تاے تبعیت اور دوسرے احتمال کی تقدیر پر تاے تانیث ہے۔

قطبی: فَهُوَ شَیْءٌ مُثْبَتٌ فِیْ مَقَامِهٖ

میر قطبی: هٰذَا اِشَارَةٌ اِلَی الْمَعْنَی الْاَوَّلِ وَقَوْلُهٗ مَعْلُوْمُ الدَّلَالَةِ اِشَارَةٌ اِلَی الْمَعْنَی الثَّانِی

ترجمہ: اس سے اشارہ ہے معنی اول کی طرف اور "معلوم الدلالۃ" سے دوسرے معنی کی طرف اشارہ ہے۔

حقیقت کی وجہ تسمیہ

تشریح: شارح نے فرمایا "حقیقۃ، حق "متعدّی سے مشتق ہو تو "حق" کے دو معنی ہوتے ہیں: "اثبت" "حقق"۔ پھر حقیقت کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا۔ حقیقت کو حقیقت اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اپنے مقام پر ثابت، اور معلوم الدلالۃ ہوتا ہے۔ سید السند حاشیہ میں فرماتے ہیں شارح نے دو وجہ تسمیہ بیان کی ہیں (۱) اپنے مقام میں مثبت و محقق ہونا (۲) معلوم الدلالۃ ہونا۔ پہلی وجہ تسمیہ حق کو "اثبت" کے معنی میں مان کر ہے، اور دوسری وجہ تسمیہ "حق" کو "حقق" کے معنٰی میں لے کر ہے۔

قطبی: فَقَدْ جَازَ مَكَانَهٗ

میر قطبی: فَعَلٰى هٰذَا يَكُوْنُ الْمَجَازُ مَصْدَرًا مِيْمِيًّا اُسْتُعْمِلَ بِمَعْنٰى اِسْمِ الْفَاعِلِ ثُمَّ نُقِلَ اِلَى اللَّفْظِ الْمَذْكُوْرِ وَقَدْ يُوَجَّهُ بِاَنَّ الْمُتَكَلِّمَ جَازَ فِيْ هٰذَا اللَّفْظِ عَنْ مَعْنَاهُ الْاَصْلِيْ اِلٰى مَعْنًى اٰخَرَ فَهُوَ مَحَلُّ الْجَوَازِ.

ترجمہ: اس تقدیر پر مجاز مصدر میمی ہو گا جو کہ اسم فاعل کے معنی میں استعمال کیا گیا پھر لفظ مذکور کی طرف نقل کر لیا گیا ہے، اور کبھی یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ متکلّم اس لفظ میں اپنے معنی اصلی سے دوسرے معنی کی طرف تجاوز کر گیا ہے تو وہ لفظ، محل تجاوز ہوا۔

مجاز کی وجہ تسمیہ

تشریح: شارح نے مجاز کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا: لفظ جب معنی مجازی میں استعمال ہو تو چونکہ مکان اصلی سے متجاوز ہو جاتا ہے اس لیے اس کو مجاز کہتے ہیں۔ سید السند حاشیہ میں فرماتے ہیں کہ شارح کی بیان کردہ وجہ تسمیہ کے مطابق لفظ "مجاز" مصدر میمی ہے اسم فاعل تجاوز کنندہ کے معنی میں ہے، پھر بطور نقل اس لفظ کا اطلاق اس لفظ پر کیا جانے لگا جو معنی اول سے تجاوز کر چکا ہو لہٰذا معنی مجازی میں مستعمل لفظ پر مجاز کا اطلاق بھی بطور مجاز ہے، اور دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ لفظ مجاز ظرف مکان ہے بایں طور کہ متکلّم اس لفظ میں اپنے معنی اصلی سے تجاوز کرتا ہے تو یہ لفظ جو معنی مجازی میں مستعمل ہے متکلّم کے معنی اصلی سے دوسرے معنی کی طرف تجاوز کا محل ہوا اس لیے اس پر مجاز کا اطلاق کیا جاتا ہے جو اسم ظرف ہے۔

قطبی: وَمِنَ النَّاسِ.

میر قطبی: فِيْهِ تَحْقِيْرٌ لَهُمْ بِناءً عَلىٰ ظُهُوْرِ فَسَادِ ظَنِّهِمْ فَاِنَّ النَّاطِقَ مَوْصُوْفٌ بِالْفَصِيْحِ فَالْفَصَاحَةُ صِفَةٌ لِلنُّطْقِ فَهُمَا مُخْتَلِفَانِ فِى الْمَعْنٰى وَاِنْ صَدَقَا عَلىٰ ذَاتٍ وَاحِدَةٍ مَعَ صِدْقِ النَّاطِقِ عَلىٰ ذَاتٍ اُخْرٰى بِدُوْنِ الْفَصِيْحِ فَكَذَا السَّيْفُ فَاِنَّ السَّيْفَ مَوْصُوْفٌ بِالصَّارِمِ وَالصَّارِمُ بِمَعْنَى الْقَاطِعِ صِفَةٌ لَهٗ مَعَ اَنَّ السَّيْفَ اَعَمُّ مِنْهُ فَيَبْعُدُ ظَنُّ التَّرَادُفِ فِىْ هٰذَيْنِ الْمِثَالَيْنِ وَاَبْعَدُ مِنْهُمَا ظَنُّ التَّرَادُفِ فِيْمَا بَيْنَ شَيْئَيْنِ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ مِنْ وَجْهٍ كَالْحَيَوَانِ وَالْاَبْيَضِ وَاَمَّا ظَنُّ التَّرَادُفِ بَيْنَ الْمَوْصُوْفِ وَالصِّفَةِ الْمَسَاوِيَةِ لَهٗ كَالْاِنْسَانِ وَالْكَاتِبِ بِالْاِمْكَانِ فَهُوَ وَاِنْ كَانَ بَاطِلًا اَيْضًا اِلَّا اَنَّهٗ لَيْسَ بِذَالِكَ الْبُعْدِ بِالْكُلِّيَّةِ وَكَاَنَّ مَنْشَأَ الظَّنِّ فِى الْمُتَسَاوِيَيْنِ تَوَهُّمُ انْعِكَاسِ الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ كَنَفْسِهَا فَلَمَّا وَجَدُوْا اَنَّ كُلَّ مُتَرَادِفَيْنِ مُتَّحِدَانِ فِى الذَّاتِ تَخَيَّلُوْا اَنَّ كُلَّ مُتَّحِدَيْنِ فِى الذَّاتِ مُتَرَادِفَانِ وَاِذَا بَطَلَ الظَّنُّ فِى الْمُتَسَاوِيَيْنِ كَانَ بُطْلَانُهٗ فِىْ غَيْرِهٖ اَظْهَرَ.

ترجمہ: اس میں بعض علما کی تحقیر کی گئی ہے اس بنا پر کہ ان کے خیال کا فاسد ہونا ظاہر و عیاں ہے، بایں طور کہ فصیح "ناطق" کی صفت بنتا ہے اور فصاحت نطق کی صفت واقع ہوتی ہے اس لیے مفہوم میں دونوں مختلف ہو تے ہیں، اگرچہ ایک ذات پر صادق آتے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ کہ ناطق دوسری ذات پر فصیح کے بغیر بھی صادق آجاتا ہے، اسی طرح سیف کیوں کہ سیف صارم کا موصوف بنتا ہے اور صارم بمعنی قاطع سیف کی صفت ہے، اور سیف صارم سے عام بھی ہے، تو ان دونوں مثالوں میں ترادف کا خیال بعید ہے، اور ان دونوں سے زیادہ بعید ان دو اشیا کے درمیان ترادف کا خیال ہے جن میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے جیسے حیوان اور ابیض، رہ گیا موصوف اور اس کی صفت مساوی کے درمیان ترادف کا خیال مثلا انسان اور کاتب بالامکان کے درمیان تو یہ اگرچہ باطل ہے، لیکن اس میں بعد کلی نہیں ہے، اور متساویین کے درمیان ترادف کے ظن کا سبب موجبہ کلیہ کے موجبہ کلیہ کی طرف انعکاس کا وہم ہے، چنانچہ جب انھوں نے یہ پایا کہ ہر دو مترادف کا مصداق ایک ہوتا ہے، تو یہ خیال

بھی جمالیا کہ ایسے دو لفظ جن کا مصداق ایک ہو اور متحد فی الذات ہوں وہ مترادف ہوں گے ،،اور جب دو متساوی کے درمیان ترادف کا خیال باطل ہے تو اس کے علاوہ میں اس کا بطلان اظہر ہے۔

مترادف سے متعلق بعض علما کے نظریہ کا ابطال

تشریح: ایسے دو الفاظ جن کا مفہوم بعض مادوں میں ایک ساتھ صادق آتا ہے مثلاً ناطق اور فصیح، سیف اور صارم وغیرہ الفاظ کو بعض علما مترادف قرار دیتے ہیں، شارح نے ان کو" ومن الناس "سے تعبیر فرمایا ہے، اور ان کے نظریہ کو فاسد قرار دیا ہے۔ سید السند نے حاشیہ میں علما کو" ومن الناس "سے تعبیر کرنے کی وجہ اور ان کے نظریہ کا وجہ فساد تحریر فرمایا ہے، چناں چہ فرماتے ہیں اس نظریہ کے حامل علما کو" ومن الناس "سے تعبیر فرما کر ان کی تحقیر کی ہے کیوں کہ ان کا یہ نظریہ اس قدر ظاہر الفساد ہے کہ کوئی عام دانش مند بھی اس کا قائل نہیں ہو سکتا ہے چہ جائے کہ کوئی فاضل اس کا قائل ہو، ہاں جو عقل سے خالی اور نام کا انسان ہو وہی یہ قول کر سکتا ہے۔

وجہ فساد: اس نظریہ کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ترادف کا مدار اتحاد مصداق پر نہیں اتحاد مفہوم پر ہے ،اور "ناطق و فصیح" کا مفہوم ایک نہیں ہے اس لیے کہ فصیح "ناطق" کی صفت واقع ہوتا ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ موصوف اور صفت کا مفہوم مختلف ہوتا ہے، لہٰذا ان دونوں الفاظ کا مفہوم بھی مختلف ہوگا، اور مفہوم مختلف ہونے کے سبب یہ دونوں غیر مترادف ہوں گے، لہٰذا ثابت کہ ناطق اور فصیح مختلف المعنیٰ ہونے کے سبب غیر مترادف ہیں ان کو مترادف کہنا کسی طرح صحیح نہیں۔ نیز بعض افراد پر "ناطق"، "فصیح کے بغیر بھی صادق آتا ہے مثلاً: بدوی جس کو مخارج حروف اور الفاظ کے صحیح اطلاقات کی شدبد نہیں ہوتی اس پر "ناطق" صادق آتا ہے فصیح صادق نہیں آتا ہے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے اور جن دو کلیوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہو وہ مترادف نہیں ہوتیں، لہٰذا ناطق و فصیح مترادف نہیں، یہی حال سیف اور صارم بمعنی قاطع کا ہے کیوں کہ صارم بمعنی قاطع سیف کی صفت بنتا ہے، اور موصوف صفت کا مفہوم مختلف ہوتا ہے لہٰذا سیف اور صارم کا مفہوم بھی مختلف ہوا اور یہ دونوں غیر مترادف ہوئے، نیز سیف بعض افراد پر صارم کے بغیر صادق آتا ہے اس لیے سیف صارم سے عام ہوا، اور ایسی دو کلیاں جن کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہوتی ہے ان کے درمیان ترادف نہیں ہوتا، لہٰذا ان دو لفظوں میں بھی ترادف کا خیال صحت سے بہت دور ہے، اور جب عام خاص مطلق کے درمیا ترادف بعید ہے تو ایسے دو الفاظ جن کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو ان کے درمیان ترادف کا خیال بعید تر ہوگا۔

یوں ہی وہ موصوف، صفت جو ایک محل میں صادق آنے میں متساوی ہوتے ہیں لیکن مفہوم مختلف ہوتا ہے

مثلاً انسان اور کاتب بالقوۃ کے درمیان ترادف کا قول کرنا بھی باطل ہے، کیوں کہ ہر چند ان کا مصداق ایک ہوتا ہے لیکن دونوں کا مفہوم مغائر ہوتا ہے، لہٰذا مفہوم کے لحاظ سے ایسے الفاظ متبائن ہوتے ہیں اور متبائن کلیوں کے درمیان ترادف کا قول باطل ہے، تاہم ایسے دو الفاظ کے درمیان ترادف کا قول اتنا بعید نہیں جس قدر عام خاص مطلق اور عام خاص من وجہ کے درمیان ہوتا ہے، کیوں کہ دو متساوی کلیوں کے درمیان ترادف کے وہم کا ایک مناسب سبب اور بنیاد ہے وہ یہ کہ اس نظریہ کے قائل حضرات نے یہ سمجھا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ آتا ہے، اور دیکھا کہ ”ہر دو مترادف متحد فی الذات ہوتے ہیں“ تو یہ خیال کیا کہ ”ہر دو متحد فی الذات مترادف ہوتے ہیں“، اور انسان اور کاتب بالقوۃ کے درمیان تساوی فی الصدق ہے، یعنی جہاں انسان صادق آتا ہے وہاں کاتب بالقوۃ ضرور صادق آتا ہے، اور جہاں کاتب بالقوۃ صادق آتا ہے وہاں انسان ضرور صادق آتا ہے تو دونوں کا مصداق ایک دیکھ کر ان حضرات کو یہ وہم ہو گیا کہ دونوں کا مفہوم بھی ایک ہے، اور یہ وہم یہاں ہو سکتا ہے کیوں کہ تساوی فی الصدق دیکھ کر اتحاد مفہوم کی طرف ذہن جا سکتا ہے۔ حاصل کلام یہ کہ اس نظریہ کے حاملین کے لیے ایک بنیاد ہے جو ان کے لیے عذر بن سکتا ہے لیکن اول الذکر نظریہ کے حاملین کے لیے کوئی بنیاد نہیں ہے، بہر حال جب دو متساوی لفظوں کے درمیان ترادف کا قول باطل ہے تو اس کے علاوہ (عام خاص مطلق اور عام خاص من وجہ والے) کلیوں کے درمیان ترادف کا قول بدرجہ اولیٰ باطل ہو گا۔

قطبی: لِاَنَّهٗ اِمَّا اَنْ يَصِحَّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ اَیْ يُفِيْدُ الْمُخَاطَبَ فَائِدَةً تَامَّةً.

میر قطبی: اَلْاَظْهَرُ اَنْ يُقَالَ لِاَنَّهٗ اِمَّا اَنْ يُفِيْدَ الْمُخَاطَبَ فَائِدَةً تَامَّةً اَیْ يَصِحُّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ فَيُجْعَلُ صِحَّةُ السُّكُوْتِ عَلَيْهِ تَفْسِيْرًا لِلْفَائِدَةِ التَّامَّةِ حَتّٰى لَا يُتَوَهَّمَ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْفَائِدَةِ التَّامَّةِ الْفَائِدَةُ الْجَدِيْدَةُ الَّتِیْ تَحْصُلُ لِلْمُخَاطَبِ مِنَ الْمُرَكَّبِ التَّامِّ فَيَلْزَمُ اَنْ لَا يَكُوْنَ مِثْلُ السَّمَاءُ فَوْقَنَا وَغَيْرُهٗ مِنَ الْاَخْبَارِ الْمَعْلُوْمَةِ لِلْمُخَاطَبِ مُرَكَّبًا تَامًّا اِذْ لَا يَحْصُلُ مِنْهُ لِلْمُخَاطَبِ فَائِدَةٌ جَدِيْدَةٌ.

ترجمہ: اظہر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ وہ کلام یا مخاطب کو فائدہ تامہ بخشے گا یعنی اس پر سکوت درست ہو گا (یہ کہہ کر) صحت سکوت کو فائدہ تامہ کی تفسیر بنا دیا جائے تا کہ یہ وہم نہ ہو کہ یہاں فائدہ تامہ سے فائدہ جدیدہ مراد ہے جو

کہ مرکب تام سے حاصل ہوتا ہے اور یہ لازم نہ آئے کہ "اَلسَّمَاءُ فَوْقَنَا" اور "الکل اعْظَمُ مِنَ الجُزْءِ" وغیرہ مرکبات معلومہ مرکب تام نہیں کیوں کہ ان سے مخاطب کو کوئی جدید فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔

مرکب تام کی ایک عمدہ تفسیر

تشریح: شارح نے مرکب تام کی تعریف "اما ان یصح السکوت علیه" سے کی پھر اس کی تفسیر "یُفِیْدُ الْمُخَاطَبَ فَائِدَۃً تَامَّۃً" سے فرمائی۔ سید السند حاشیہ میں فرماتے ہیں: اظہر یہ تھا کہ مرکب کی تعریف "یفید فائدة تامة" سے کی جاتی اور "یصح السکوت" سے اس کی تفسیر کی جاتی اس لیے کہ جب صحت سکوت سے "فائدة تامة" کی تفسیر کی جائے گی تو سامع کو معلوم ہو جائے گا کہ فائدہ تامہ سے مراد صحت سکوت ہے وہ فائدہ خواہ جدید ہو یا پہلے سے معلوم ہو، اور جب صحت سکوت کی تفسیر "فائدة تامة" کی جائے تو ذہن فائدہ جدید کی طرف سبقت کرتا ہے، اور مخاطب کو یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید فائدہ تامہ سے فائدہ جدیدہ مراد ہے یعنی وہ فائدہ جو پہلے سے حاصل نہ ہو بلکہ خاص اسی کلام سے حاصل ہوا ہو، اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ "السماء فوقنا" اور "الکل اعظم من الجزء" وغیرہ مرکبات تامہ مرکب تام نہ ہوں کیوں کہ ان سے سامع کو کوئی جدید فائدہ حاصل نہیں ہوتا اس طرح کہ آسمان کا ہمارے اوپر ہونا، کل کا جز سے بڑا ہونا ایک بدیہی چیز ہے جو ہر کسی کو معلوم ہوتی ہے سامع کے لیے یہ کوئی جدید فائدہ نہیں لہٰذا بہتر اور اولیٰ یہ ہے کہ فائدہ تامہ کی تفسیر صحت سکوت سے کی جائے۔

قطبی: وَلَا یَکُوْنُ مُسْتَتْبِعًا

میر قطبی: هٰذَا التَّفْسِیْرُ اَیْضًا لِصِحَّةِ السُّکُوْتِ اِذْ فِیْهِ نَوْعُ اِبْهَامٍ اَیْضًا کَاَنَّهٗ قَالَ الْمُرَادُ بِصِحَّةِ سُکُوْتِ الْمُتَکَلِّمِ عَلَی الْمُرَکَّبِ اَنْ لَا یَکُوْنَ ذَالِكَ الْمُرَکَّبُ مُسْتَدْعِیًا لِلَفْظٍ اٰخَرَ اسْتِدْعَاءَ الْمَحْکُوْمِ عَلَیْهِ لِلْمَحْکُوْمِ بِهٖ اَوْ بِالْعَکْسِ فَلَا یَکُوْنُ الْمُخَاطَبُ ح مُنْتَظِرًا لِلَفْظٍ اٰخَرَ کَاِنْتِظَارِهٖ لِلْمَحْکُوْمِ بِهٖ عِنْدَ ذِکْرِ الْمَحْکُوْمِ عَلَیْهِ وَبِالْعَکْسِ وَقَدْ اَشَارَ اِلٰی اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاِسْتِتْبَاعِ اَیِ الْاِسْتِدْعَاءِ وَبِالْاِنْتِظَارِ الْمَنْفِیَّیْنِ مَا ذَکَرْنَاهُ بِقَوْلِهٖ کَمَا اِذَا قِیْلَ زَیْدٌ الخ وَح لَا یَتَّجِهُ اَنْ یُقَالَ یَلْزَمُ اَنْ لَا یَکُوْنَ مِثْلُ ضَرَبَ زَیْدٌ مُرَکَّبًا تَامًّا لِاَنَّ الْمُخَاطَبَ مُنْتَظِرٌ اِلٰی اَنْ یُبَیَّنَ

الْمَضْرُوْبُ وَ يُقَالُ عَمْرًا اِلىٰ غَيْرِ ذَالِكَ مِنَ الْقُيُوْدِ كَالزَّمَانِ وَالْمَكَانِ.

ترجمه: یہ بھی صحت سکوت کی تفسیر ہے اس لیے کہ "یفید فائدۃ تامۃ" میں بھی ایک گونہ ابہام ہے گویا شارح نے فرمایا مرکب پر متکلّم کے صحت سکوت سے مراد یہ ہے کہ وہ مرکب کسی اور لفظ کا ایسا تقاضا نہ کرتا ہو جیسا کہ محکوم علیہ، محکوم بہ، کا اور محکوم بہ محکوم علیہ کا تقاضا کرتا ہے، تو مخاطب مرکب کے ذکر کے وقت کسی دوسرے لفظ کا ایسا منتظر نہیں ہوتا، جس طرح محکوم علیہ کے ذکر کے وقت محکوم بہ کا منتظر ہوتا ہے، اور شارح نے اپنے قول "اذا قیل زید" سے اس بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ "استتباع" یعنی استدعاء، اور انتظار سے وہ چیز مراد ہے جس کو سابق میں ہم نے ذکر کیا، اور شارح نے جس کی نفی کی ہے، تو اب یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کہ اس کلام سے تو یہ لازم آتا ہے کہ "ضرب زید" مرکب تام نہ ہو کیوں کہ اتنا ذکر کرنے کے بعد مخاطب مضروب کے ذکر کرنے اور "عمرا" کہنے کا منتظر ہوتا ہے، اسی طرح دوسری قیود مثلا زمان و مکان کا بھی منتظر رہتا ہے۔

صحت سکوت کا مفہوم

تشریح: شارح نے "یصح السکوت" کے بعد دو جملے تحریر فرمائے ہیں "(۱) یفید المخاطب فائدۃ تامۃ۔(۲) لا یکون مستتبعا۔ سید السند فرماتے ہیں "لایکون مستتبعا" یہ صحت سکوت کی دوسری تفسیر ہے، اس لیے کہ "فائدہ تامہ" سے اس کی تفسیر کے بعد بھی "صحت سکوت" میں ایک حد تک ابہام رہ جاتا ہے اس ابہام کو دور کرنے کے لیے دوسری تفسیر لانا ناگزیر تھا، ان دونوں تفسیروں کا ایک ساتھ لحاظ کیا جائے تو شارح کی عبارت کا مطلب یہ ہوجائے گا کہ مرکب پر متکلّم کی صحت سکوت سے مراد یہ ہے کہ اس مخاطب کو فائدہ تامہ حاصل ہو اس طور پر کہ وہ مرکب کسی اور لفظ کا ایسا متقاضی نہ ہو جس طرح "محکوم علیہ" محکوم بہ کا اور محکوم بہ محکوم علیہ کا مقتضی ہوتا ہے اور مخاطب دوسرے لفظ کا یوں منتظر نہ رہے جس طرح محکوم علیہ کے ذکر کے بعد محکوم بہ کا اور محکوم بہ کے ذکر کے بعد محکوم علیہ کا منتظر رہتا ہے، یہ مراد نہیں کہ ایک مرکب تام ذکر کرنے کے بعد مخاطب کو دوسرے لفظ کا بالکل کسی طرح کا انتظار ہی نہیں رہتا۔

سوال: اس تفسیر (لا یکون مستتبعا) سے لازم آتا ہے کہ "ضرب زید" وغیرہ مرکب تام نہ ہو کیوں کہ اس کو سننے کے بعد بھی مخاطب کو مضروب کے ذکر کیے جانے اور "عمرا" کہنے، اور دیگر قیود مثلاً مفعول فیہ وغیرہ کے ذکر کیے جانے کا انتظار رہتا ہے۔

جواب: "یصح السکوت" سے مراد یہ ہے کہ مرکب کو ذکر کرنے کے بعد مخاطب کو ایسا انتظار باقی نہ رہے جس طرح محکوم علیہ کو سننے کے بعد محکوم بہ کا انتظار رہتا ہے، یہ مراد نہیں کہ مرکب کو ذکر کرنے کے بعد دوسرے

کسی لفظ کا اصلاً انتظار ہی نہ رہے لہٰذا اضرب زید سے اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس میں اگرچہ مخاطب کو مفعول بہ وغیرہ متعلقات کے ذکر کی طلب اور انتظار رہتا ہے تاہم وہ انتظار ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ محکوم علیہ کے ذکر کرنے کے بعد محکوم بہ کا انتظار رہتا ہے۔

قطبی: بِمُجَرَّدِ النَّظَرِ اِلیٰ مَفْهُوْمِ اللَّفْظِ

میر قطبی: يَعْنِیْ اِذَا جُرِّدَ النَّظَرُ اِلیٰ مَفْهُوْمِ الْمُرَكَّبِ وَ يُقْطَعُ النَّظَرُ عَنْ خُصُوْصِيَّةِ الْمُتَكَلِّمِ بَلْ عَنْ خُصُوْصِيَّةِ ذَالِكَ الْمَفْهُوْمِ وَ يُنْظَرُ اِلیٰ مُحَصَّلِ مَفْهُوْمِهٖ وَمَاهِيَتِهٖ كَانَ عِنْدَ الْعَقْلِ مُحْتَمِلًا لِلصِّدْقِ وَالْكِذْبِ فَلاَ يَرِدُ اَنَّ خَبَرَ اللهِ تَعَالیٰ وَكَذَا خَبَرَ رَسُوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَحْتَمِلُ الْكِذْبَ لِاَنَّا اِذَا قَطَعْنَا النَّظَرَ عَنْ خُصُوْصِيَّةِ الْمُتَكَلِّمِ وَلَاحَظْنَا مُحَصَّلَ مَفْهُوْمِ ذَالِكَ الْخَبَرِ وَجَدْنَاهُ اِمَّا ثُبُوْتُ شَیْءٍ لِشَیْءٍ اَوْ سَلْبُهٗ عَنْهُ وَذَالِكَ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ عِنْدَ الْعَقْلِ وَكَذَا لَا يَرِدُ اَنَّ مِثْلَ قَوْلِنَا الْكُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ وَغَيْرِهٖ مِنَ الْبَدِيْهِيَّاتِ الَّتِیْ يَجْزِمُ الْعَقْلُ بِهَا عِنْدَ تَصَوُّرِ طَرَفَيْهَا مَعَ النِّسْبَةِ لَا يَحْتَمِلُ عِنْدَهُ الْكِذْبَ بَلْ هُوَ جَازِمٌ بِصِدْقِهٖ وَحَاكِمٌ بِامْتِنَاعِ كِذْبِهٖ قَطْعًا لِاَنَّا اِذَا قَطَعْنَا النَّظَرَ عَنْ خُصُوْصِيَّةِ مَفْهُوْمِ تِلْكَ الْبَدِيْهِيَّاتِ وَنَظَرْنَا اِلیٰ مَحْصُوْلِ مَفْهُوْمَاتِهَا وَ مَاهِيَاتِهَا وَجَدْنَاهَا اِمَّا ثُبُوْتُ شَیْءٍ لِشَیْءٍ اَوْسَلْبُهٗ عَنْهُ وَذالِكَ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ عِنْدَ الْعَقْلِ بِلَا اشْتِبَاهٍ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْخَبَرَ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَ الْكِذْبَ عِنْدَ الْعَقْلِ نَظَرًا اِلیٰ مَاهِيَةِ مَفْهُوْمِهٖ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا عَدَاهَا حَتّٰی عَنْ خُصُوْصِيَةِ مَفْهُوْمِ ذالِكَ الْخَبَرِ ح فَلَا اِشْكَالَ فِیْ اَنَّ الْاَخْبَارَ بِاَسْرِهَا مُحْتَمِلَةٌ لِلصِّدْقِ وَالْكِذْبِ وَهٰهُنَا سُوَالٌ مَشْهُوْرٌ وَهُوَ اَنَّ تَعْرِيْفَ الْخَبَرِ بِاحْتِمَالِ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ يَسْتَلْزِمُ الدَّوْرَ لِاَنَّ الصِّدْقَ مُطَابَقَةُ الْخَبَرِ

لِلْوَاقِعِ وَالْكِذْبُ عَدَمُ مُطَابَقَتِهٖ لِلْوَاقِعِ وَالْجَوَابُ اَنَّ ذَالِكَ اِنَّمَا يَرِدُ عَلٰى مَنْ فَسَّرَ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ بِمَا ذَكَرْتُمْ وَاَمَّا اِذَا فُسِّرَ الصِّدْقُ بِمُطَابَقَةِ النِّسْبَةِ الْاِيْقَاعِيَّةِ وَالْاِنْتِزَاعِيَّةِ لِلْوَاقِعِ وَالْكِذْبُ بِعَدَمِ مُطَابَقَتِهِمَا لِلْوَاقِعِ فَلَا وُرُوْدَ لَهٗ اَصْلًا.

ترجمہ: یعنی جب خصوصیت متکلّم اور خصوصیت مفہوم سے صرف نظر کرتے ہوئے مرکب کے نفس مفہوم اور محض ماہیت پر نظر کی جائے تو عقل کے نزدیک وہ مرکب صدق وکذب کا محتمل ہوگا، لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا کہ اللہ ورسول کا کلام صدق وکذب کا محتمل نہیں ہوتا، اس لیے کہ جب ہم متکلّم کی خصوصیت سے قطع نظر کرکے صرف اس خبر کے مفہوم کا لحاظ کریں تو ہم یہ پاتے ہیں کہ اس میں یا "ایک شئ کا ثبوت دوسری شئ کے لیے ہے" یا ایک شئ کی نفی دوسری شئ سے ہے" اور یہ مفہوم از روے عقل صدق وکذب کا محتمل ہے۔ یوں ہی ہمارے قول "الکل اعظم من الجزء" وغیرہ بدیہیُّ الصدق قضیے جس کے طرفین کے تصور کے وقت عقلا اس کے صدق پر جزم ہوجاتا ہے، کذب کا احتمال بالکل نہیں رہتا، بلکہ عقل اس کے کذب کے محال ہونے کا قطعی فیصلہ دیتی ہے سے، بھی اعتراض وارد نہیں ہوسکتا کیوں کہ جب ہم ان کے مفہوم کی خصوصیات سے صرف نظر کرتے ہوئے محض ان کے مفہوم وماہیت کے ماحصل پر نظر کریں تو ہم یہ پاتے ہیں کہ یہاں یا تو ایک شی کا ثبوت دوسری شئ کے لیے ہے یا ایک شی کی نفی دوسری شی سے ہے، اور یہ مفہوم صدق وکذب کا محتمل ہے۔ حاصل کلام یہ کہ خصوصیت متکلّم اور مفہوم خبر کی خصوصیات سے قطع نظر کرتے ہوئے خبر بلا شبہ از روئے عقل محتمل صدق وکذب ہوتی ہے، لہٰذا اب اس دعوی میں کوئی اشکال نہیں رہا کہ تمام خبریں محتمل صدق وکذب ہوتی ہیں، اور یہاں پر ایک مشہور سوال بھی ہے وہ یہ کہ خبر کی تعریف احتمال صدق وکذب سے کرنے میں دور لازم آتا ہے اس لیے کہ صدق نام ہے خبر کے واقع کے مطابق ہونے کا، اور کذب نام ہے خبر کے واقع کے مطابق نہ ہونے کا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اس کے کلام پر وارد ہوگا جو صدق کی وہ تفسیر ذکر کرے گا جو آپ نے بیان کی لیکن اگر صدق کی تفسیریوں کی جائے کہ صدق نام ہے نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کے واقع کے مطابق ہونے کا، اور کذب نام ہے نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کے واقع کے مطابق نہ ہونے کا، تو کوئی اعتراض وارد نہیں ہوسکتا اور یہی صحیح ہے۔

قضیہ کے محتمل صدق وکذب ہونے کا مطلب

تشریح: شارح نے قضیہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا "مرکب تام محتمل صدق وکذب ہو تو وہ قضیہ اور

خبر ہے" سید السند نے اس حاشیہ میں اس دعوی کی وضاحت کرتے ہوئے ان کی مراد متعیّن کی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں شارح کی اس سے مراد یہ ہے کہ جب خصوصیت کلام اور خصوصیت متکلّم سے قطع نظر کرتے ہوئے مرکب کے نفس مفہوم و ماہیت پر نظر کریں تو وہ مرکب، عقل کے نزدیک محتمل صدق وکذب ہوتا ہے، اور جب محتمل صدق وکذب ہونے کا یہ مفہوم ہے، تواب اللہ ورسول کی خبر سے اعتراض نہیں ہوسکتا کہ یہ خبریں محتمل کذب نہیں ہیں، اس لیے کہ جب خصوصیت متکلّم سے قطع نظر کریں اور اس خبر کے نفس مفہوم کا لحاظ کریں تو اس خبر کا حاصل صرف اتنا ہوگا کہ ایک شئ کا ثبوت دوسری شئ کے لیے ہے، یا ایک شئ کی نفی دوسری شئ سے ہے، اور یہ مفہوم محتمل صدق وکذب ہے، تو ثابت کہ اللہ ورسول کی خبریں بھی نفس مفہوم کے لحاظ سے محتمل صدق وکذب ہیں، یوں ہی بدیہیُّ الصدق قضیے جن کے طرفین کے تصور کے وقت عقل کو ان کے صدق پر جزم ہو جاتا ہے، کذب کا بالکل احتمال نہیں رہتا بلکہ عقل ان کے کذب کو قطعی طور پر محال قرار دیتی ہے جیسے "الکل اعظم من الجزء" سے بھی اعتراض نہیں ہوسکتا کیوں کہ جب ہم اس طرح کی بدیہی خبروں کی خصوصیت مفہوم سے قطع نظر کریں اور اس کے مفہوم و ماہیت کے ماحصل پر نظر کریں تو وہ صرف یہ ہوگا کہ ایک شئ کا ثبوت دوسری شئ کے لیے ہے یا ایک شئ کی نفی دوسری شئ سے ہے، اور یہ مفہوم عند العقل محتمل صدق وکذب ہے، تو معلوم ہوا کہ قضیۂ مذکور اور اس طرح کے تمام بدیہی قضایا بھی محتمل صدق وکذب ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ خبر کا حاصل مفہوم و ماہیت یہ ہوتا ہے کہ ایک شئ کا ثبوت دوسری شئ کے لیے ہے یا ایک شئ کی نفی دوسری شئ سے ہے، اور خبر خصوصیت کلام و متکلّم سے قطع نظر کرتے ہوئے اپنے نفس مفہوم کے لحاظ سے محتمل صدق وکذب ہوتی ہے، لہٰذا یہ دعوی کرنا کہ تمام خبریں محتمل صدق وکذب ہوتی ہیں، صحیح ہے اس پر کوئی اشکال وارد نہیں ہوسکتا۔

سوال: آپ نے خبر کی تعریف احتمال صدق وکذب سے کی ہے، اور صدق نام ہے خبر کے واقع کے مطابق ہونے کا اور کذب نام ہے خبر کے واقع کے مطابق نہ ہونے کا پس آپ نے خبر کی تعریف صدق وکذب سے کی ہے اور صدق وکذب کی تعریف خبر سے کی ہے۔ لہٰذا یہ تعریف مستلزم دور ہوئی جو باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتی ہے لہٰذا خبر کی یہ تعریف باطل ہے۔

جواب: یہ دور اس وقت لازم آئے گا جب صدق کی تعریف خبر کے واقع کے مطابق ہونے سے کی جائے جیسا کہ آپ نے کی ہے، اور جب صدق کی تفسیر نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کے واقع کے مطابق ہونے سے کی جائے اور یوں کہا جائے کہ صدق نام ہے نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کے واقع کے مطابق ہونے کا، اور کذب نام ہے نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کے واقع کے مطابق نہ ہونے کا، تو دَور کا استحالہ لازم نہیں آتا، اور ہمارے نزدیک صدق کی یہی تعریف مختار ہے۔

(قطبی: اِحۡتِرَازًا عَنِ الۡاَخۡبَارِ الدَّالَّةِ عَلٰى طَلَبِ الۡفِعۡلِ)

میر قطبی: اُعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّ الْكَلَامَ فِيْ تَقْسِيْمِ الْاِنْشَاءِ فَلَا يَكُوْنُ تِلْكَ الْاَخْبَارُ دَاخِلَةً فِيْ مَوْرِدِ الْقِسْمَةِ فَكَيْفَ يُخْرَجُ بِتَقْيِيْدِ الدَّلَالَةِ بِالْوَضْعِ وَ يُمْكِنُ اَنْ يُجَابَ عَنْهُ بِاَنَّ الْمُرَادَ الْاِحْتِرَازُ عَنْ تِلْكَ الْاَخْبَارِ اِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِيْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِطَرِيْقِ الْاِنْشَاءِ عَلٰى سَبِيْلِ الْمَجَازِ فَتَكُوْنُ دَاخِلَةً فِيْ الْاِنْشَاءِ لٰكِنَّ دَلَالَتَهَا عَلَى الْمَعْنَى الْاِنْشَائِيِّ مَجَازِيَّةٌ فَلَا تُعَدُّ اَمْرًا لِاَنَّ اَلْفَاظَهَا فِي الْاَصْلِ اَخْبَارٌ وَاِنْ كَانَ مَعَانِيْهَا فِي هٰذَا الْاِسْتِعْمَالِ طَلَبًا.

ترجمه: اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ کلام تقسیم انشا کے بیان میں ہے اس لیے اخبار مقسم میں داخل ہی نہیں ہے تو ”لانہ بالوضع“ کی قید لگا کر ان کو کیوں کر خارج کیا جا سکتا ہے، جب کہ وہ پہلے سے ہی خارج ہیں، اس کا یہ جواب دینا ممکن ہے کہ اس قید کے ذریعہ اخبار سے اس حالت میں احتراز مراد و مقصود ہے جب وہ مجاز ابطور انشا طلب فعل کے لیے استعمال ہوں کیوں کہ اس حالت میں انشا میں داخل ہوں گی لیکن معنی انشائی پر ان کی دلالت مجازی ہوگی، اس لیے امر میں ان کا شمار نہ ہوگا اس لیے کہ اس کے الفاظ اپنی اصل میں اخبار ہیں اگر چہ اس استعمال میں ان کے معانی طلب کے ہیں۔

انشائے حقیقی اور مجازی کی تحقیق

تشریح: شارح نے انشا کی تعریف میں فرمایا کلام طلب فعل پر دلالت وضعیہ کرے اور استعلا سے مقارن ہو تو امر ہے، پھر ”بالوضع“ کی قید کا فائدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا اس قید کے ذریعہ ان خبروں سے احتراز مقصود ہے جو طلب فعل پر دلالت کرتی ہیں لیکن ان کی دلالت بالوضع نہیں ہوتی۔ شارح کے اس کلام پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ سید السند نے حاشیہ میں وہ اعتراض ذکر کیا ہے پھر اس کا جواب تحریر فرمایا ہے۔ وہ اعتراض اور اس کا جواب درج ذیل ہے۔

اعتراض: اس قید کو ان خبروں کے اخراج کے لیے قرار دینا جو طلب فعل پر دلالت کرتی ہیں لیکن وضع کے اعتبار سے نہیں کرتی ہیں، درست نہیں، اس لیے کہ کلام اقسام انشا کے بیان میں ہے اور خبر و انشا مرکب تام کی دو مقابل قسمیں ہیں لہٰذا یہ خبریں خبر ہونے کے سبب مقسم میں داخل ہی نہیں ہیں تو یہ قید لگا کر ان کو خارج کیسے کیا جا سکتا ہے

، یہ توتحصیل حاصل اور اخراج خارج ہے جو محال ہے۔

جواب: ان خبروں سے اس حالت میں احتراز مقصود ہے جس وقت وہ مجازاطلب فعل کے معنی میں مستعمل ہوں، کیوں کہ جس وقت یہ طلب فعل کے معنی میں استعمال ہوتی ہیں اس وقت ان کی دلالت طلب فعل پر ہوتی ہے لیکن ان کی یہ دلالت وضع کے اعتبار سے نہیں ہوتی کیوں کہ ان کے الفاظ اپنی اصل اور وضع کے اعتبار سے اخبار ہیں جب کہ انشا ہونے کے لیے طلب فعل پر لفظ کی دلالت وضعیہ ضروری ہے، پس یہ قید لگا کر اس طرح کی خبروں کو انشا کے دائرے سے خارج کر دیا کیوں کہ معنی انشائی پر ان کی دلالت مجازی ہوتی ہے، حاصل کلام یہ کہ انشا کی دو قسمیں ہیں انشاے حقیقی، انشاے مجازی اور یہاں انشاے حقیقی کی تقسیم مقصود ہے نہ کی مجازی کی لہٰذا امر کی تعریف میں دلالت وضعیہ کی قید لگا کر ایسی خبروں کو خارج کرنا ضروری ہے جو مجازاانشا ہوتی ہیں، حقیقت اور اپنے الفاظ موضوعہ کے اعتبار سے انشا نہ ہونے کے باعث امر میں شمار نہیں کی جاتی ہیں۔

قطبی: لٰكِنَّ الْمُصَنِّفَ اَدْرَجَ الْاِسْتِفْهَامَ تَحْتَ التَّنْبِيْهِ.

میر قطبی: قِيْلَ عَلَيْهِ كَيْفَ يَصِحُّ اِدْرَاجُهٗ فِي التَّنْبِيْهِ مَعَ اَنَّ الْاِسْتِفْهَامَ دَالٌّ عَلٰى طَلْبِ الْفِعْلِ دَلَالَةً وَضْعِيَّةً وَالتَّنْبِيْهُ مَالَا يَدُلُّ عَلٰى طَلَبِ الْفِعْلِ دَلَالَةً وَضْعِيَّةً وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الْاِسْتِفْهَامَ وَاِنْ دَلَّ بِالْوَضْعِ عَلٰى طَلَبِ الْفَهْمِ لٰكِنَّهٗ لَا يَدُلُّ بِالْوَضْعِ عَلٰى طَلَبِ الْفِعْلِ فَلَا يَنْدَرِجُ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ الَّذِيْ هُوَ الدَّالُّ بِالْوَضْعِ عَلٰى طَلَبِ الْفِعْلِ بَلْ يَنْدَرِجُ فِي التَّنْبِيْهِ الَّذِيْ مَالَا يَدُلُّ عَلٰى طَلَبِ الْفِعْلِ دَلَالَةً وَضْعِيَّةً وَلِقَائِلٍ اَنْ يَقُوْلَ الْفَهْمُ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ فِعْلاً بِحَسْبِ الْحَقِيْقَةِ بَلْ هُوَ اِنْفِعَالٌ اَوْ كَيْفٌ لٰكِنَّهٗ يُعَدُّ فِيْ عُرْفِ اَهْلِ اللُّغَةِ مِنَ الْاَفْعَالِ الصَّادِرَةِ عَنِ الْقَلْبِ وَالْمُتَبَادِرُ مِنَ الْاَلْفَاظِ مَعَانِيْهَا الْمَفْهُوْمَةُ عَنْهَا بِحَسْبِ اللُّغَةِ فَيَصْدُقُ عَلَى الْاِسْتِفْهَامِ اَنَّهٗ يَدُلُّ بِالْوَضْعِ عَلٰى طَلَبِ الْفِعْلِ فَلَا يَنْدَرِجُ فِي التَّنْبِيْهِ وَاَيْضًا الْمَطْلُوْبُ بِالْاِسْتِفْهَامِ مِنَ الْمُخَاطَبِ هُوَ تَفْهِيْمُ الْمُخَاطَبِ لِلْمُتَكَلِّمِ لَا الْفَهْمُ الَّذِيْ هُوَ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ وَالتَّفْهِيْمُ فِعْلٌ لَا اِشْتِبَاهَ فِيْهِ

فَيَلْزَمُ مَا ذَكَرْنَاهُ فَإِنْ قُلْتَ التَّفْهِيْمُ لَيْسَ فِعْلًا مِنْ اَفْعَالِ الْجَوَارِحِ وَالْمُتَبَادِرُ مِنْ لَفْظِ الْفِعْلِ إِذَا أُطْلِقَ هُوَ الْاَفْعَالُ الصَّادِرَةُ عَنِ الْجَوَارِحِ قُلْتُ فَعَلٰى هٰذَا يَلْزَمُ اَنْ لَا يَكُوْنَ قَوْلُكَ فَهِّمْنِيْ وَعَلِّمْنِيْ وَمَا اَشْبَهَهُمَا اَمْرًا وَهُوَ بَاطِلٌ قَطْعًا.

ترجمہ: اس پر اعتراض کیا گیا کہ استفہام کو تنبیہ کے تحت مندرج کرنا کیسے صحیح ہو گا جب کہ استفہام طلب فعل پر دلالت وضعیہ کرتا ہے اور تنبیہ طلب فعل پر دلالت وضعیہ نہیں کرتی، اور اس کا جواب یہ دیا گیا کہ استفہام اگر چہ بالوضع طلب فہم پر دلالت کرتا ہے تاہم طلب فعل پر بالوضع دلالت نہیں کرتا، لہٰذا استفہام قسم اول میں جو طلب فعل پر دلالت کرتی ہے، کے تحت مندرج نہیں ہو سکتا، بلکہ تنبیہ کے تحت مندرج ہو گا جو طلب فعل پر بالوضع دلالت نہیں کرتی، اور قائل کو یہ کہنے کا بھی حق ہے کہ فہم اگر چہ حقیقت کے اعتبار سے فعل نہیں بلکہ انفعال ہے یا کیف ہے لیکن ارباب لغت کے عرف میں "فہم" ان افعال کے قبیل سے مانا جاتا ہے جو قلب سے صادر ہوتے ہیں، اور الفاظ سے ان کے وہ معانی متبادر ہوتے ہیں جو از روئے لغت ان سے مفہوم ہوتے ہیں تو اس اعتبار سے استفہام پر بھی یہ صادق آتا ہے کہ وہ طلب فعل پر بالوضع دلالت کرتا ہے، لہٰذا استفہام تنبیہ کے ذیل میں مندرج نہیں ہو سکتا، نیز مخاطب سے استفہام کا مطلب مخاطب کا متکلّم کی تفہیم ہوتی ہے، نہ کہ وہ فہم مطلوب ہوتا ہے جو فعل متکلّم ہے اور تفہیم بلا شبہ فعل ہے لہٰذا لازم آیا کہ استفہام بھی طلب فعل پر دلالت کرتا ہے، اگر آپ یہ کہیں کہ تفہیم افعال جوارح کے قبیل سے نہیں ہے جب کہ لفظ فعل سے وہ افعال متبادر ہوتے ہیں جو جوارح سے صادر ہوتے ہیں تو اس پر میں یہ عرض کروں گا کہ اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپ کا قول "فَهِّمْنِي" اور "عَلِّمْنِي" اور اس کے مثل افعال فعل امر نہ ہوں کیوں کہ یہ بھی افعال جوارح سے نہیں ہیں۔

استفہام کو تنبیہ میں داخل کرنے پر اعتراض اور اس کا جواب

تشریح: ماتن اور شارح علیہ الرحمۃ نے انشا کی تقسیم کے دوران استفہام کو تنبیہ کے تحت مندرج فرمایا ہے۔ سید السند نے حاشیہ میں اس پر دیگر علما کے حوالے سے ایک اعتراض وارد کیا ہے پھر اس کا جواب تحریر فرمایا، پھر اس جواب کو ممنوع قرار دیتے ہوئے خود دو اعتراض کیے ہیں، ترتیب سے وہ اعتراض و جواب پھر محشی کے اعتراضات حاضر ہیں۔

اعتراض: استفہام کو تنبیہ میں درج کرنا درست نہیں اس لیے کہ استفہام طلب فعل پر دلالت وضعیہ کرتا

ہے، اور تنبیہ طلب فعل پر دلالت وضعیہ نہیں کرتی، اور جب ایسا ہے تو استفہام کو تنبیہ میں شامل کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

جواب: استفہام میں طلب فعل نہیں طلب فہم ہوتا ہے جو کہ از قبیل انفعال ہے یا کیف ہے اس طور پر کہ علم وفہم دونوں ایک چیز ہیں، اور علم "حصول الصورۃ" کا نام ہے تو انفعال ہے اور صورت حاصلہ کا نام ہے تو کیف ہے، لہٰذا معلوم ہوا فہم انفعال ہے یا کیف ہے، اور جب استفہام کی دلالت طلب فعل پر نہیں ہوتی تو وہ قسم اول میں شامل نہیں ہوگا بلکہ تنبیہ کے تحت مندرج ہوگا جو طلب فعل پر دلالت نہیں کرتا۔

سید السند کے دو اعتراضات

(۱) ولقائل: فہم اگرچہ حقیقت میں فعل نہیں ہے بلکہ انفعال ہے یا کیف ہے۔ لیکن ارباب لغت کے عرف میں فہم ان افعال کے قبیل سے مانا جاتا ہے جو دل سے صادر ہوتے ہیں، اور الفاظ سے ذہن ان کے ان معانی کی طرف متبادر ہوتا ہے جو ان سے از روئے لغت مفہوم ہوتے ہیں، پس استفہام پر بھی یہ صادق آتا ہے کہ وہ طلب فعل پر بالوضع دلالت کرتا ہے، لہٰذا وہ تنبیہ میں داخل نہیں ہوگا پہلی قسم میں داخل ہوگا۔

(۲) کسی معاملے میں مخاطب سے استفہام کرنے سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ مخاطب متکلّم کو اس معاملے کی تفہیم کرے وہ فہم مطلوب نہیں ہوتا جو خود متکلّم کا فعل ہوتا ہے اور تفہیم بلاشبہ مخاطب کا فعل ہے، تو معلوم ہوا کہ استفہام میں طلب فعل ہوتا ہے، لہٰذا استفہام کو تنبیہ کے تحت مندرج قرار دینا صحیح نہیں۔

دوسرے اعتراض کا جواب اور اس پر محشی کا نقض اجمالی

شارح کے کلام پر سید السند نے مذکورہ دو اعتراضات وارد کرنے کے بعد دوسرے اعتراض کا ممکنہ جواب تحریر فرمایا پھر اس پر نقض اجمالی وارد کیا ہے جو درج ذیل ہے۔

جواب: جب مطلق فعل بولا جائے تو اس سے وہ افعال متبادر ہوتے ہیں جو اعضاے جوارح سے صادر ہوتے ہیں، اور تفہیم بلاشبہ فعل ہے لیکن افعال جوارح میں سے نہیں ہے پس استفہام کی دلالت طلب فعل پر نہ ہوئی، لہٰذا یہ قسم اول میں نہیں قسم ثانی میں شمار کیا جائے گا۔

نقض اجمالی: اگر فعل سے فعل جوارح مراد ہے تو پھر آپ کا قول "فَهِّمْني" اور "عَلِّمْنِي" بھی امر نہیں ہوگا، کیوں کہ اس میں بھی فعل جوارح کی طلب نہیں ہے بلکہ طلب تعلیم اور طلب تفہیم ہوتی ہے جو آپ کے بقول فعل جوارح نہیں ہے اور ان صیغوں کا فعل امر نہ ہونا قطعی طور پر باطل ہے، اور جب "فهمني" طلب تفہیم پر دال ہونے کے

سبب امر ہے تو استفہام بھی طلب تفہیم پر دال ہونے کے سبب امر کے زمرے میں داخل ہوگا۔

قطبی : وَلَمْ يَعْتَبِرِ الْمُنَاسَبَةَ اللُّغْوِيَّةَ

میر قطبی: وَقَدْ يُقَالُ الْاِسْتِفْهَامُ تَنْبِيْهٌ لِلْمُخَاطِبِ عَلٰى مَافِيْ ضَمِيْرِ الْمُتَكَلِّمِ مِنَ الْاِسْتِعْلَامِ فَالْمُنَاسَبَةُ اللُّغْوِيَّةُ مَرْعِيَّةٌ وَ يُرَدُّ بِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ الْاَصْلِيَّ مِنَ الْاِسْتِفْهَامِ فَهْمُ الْمُتَكَلِّمِ مَافِيْ ضَمِيْرِ الْمُخَاطَبِ لَا تَنْبِيْهٌ عَلٰى مَا فِيْ ضَمِيْرِ الْمُتَكَلِّمِ مِنَ الْاِسْتِعْلَامِ فَاِذَا لُوْحِظَ الْمَقْصُوْدُ الْاَصْلِيُّ لَمْ يَكُنْ تِلْكَ الْمُنَاسَبَةُ مَرْعِيَّةً وَالْاَمْرُ فِيْ ذَالِكَ سَهْلٌ.

ترجمہ: بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ استفہام میں بھی مخاطب کو اپنے مافی الضمیر "استعلام" سے آگاہ کرنا مقصود ہوتا ہے اور یہ قول مردود ہے کیوں کہ استفہام کا مقصود اصلی متکلّم کا مخاطب کے مافی الضمیر کو سمجھنا ہے نہ کہ متکلّم کا اپنے مافی الضمیر یعنی استعلام سے آگاہ کرنا ہوتا ہے اور جب مقصود اصلی کا لحاظ کریں تو وہ مناسبت برقرار نہیں رہتی ہے اور اس مسئلے میں معاملہ آسان ہے۔

استفہام کا ایک خاص مفہوم

تشریح: مصنف نے استفہام کو تنبیہ میں داخل مانا، تو ان پر یہ اعتراض ہوا ہے کہ استفہام میں مخاطب کے مافی الضمیر کو دریافت کرنا مقصود ہوتا ہے پس استفہام اور تنبیہ میں کوئی مناسبت نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان تضاد ہے تو ماتن نے کیسے استفہام کو تنبیہ میں داخل مانا؟ شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت لغوی کا ماتن نے اعتبار نہیں کیا، یعنی ان دونوں کے درمیان جو لغوی تباین ہے اس سے صرف نظر کرتے ہوئے اس کو تنبیہ میں داخل کر دیا ہے، بعض علما نے دوسرا جواب دیا ہے اور یہ دعوی کیا کہ دونوں کے درمیان مناسبت لغوی موجود ہے اور ماتن نے اس کی رعایت بھی کی ہے۔ سید السند نے حاشیہ میں ان علما کا جواب پھر اس کا رد تحریر فرمایا ہے، وہ جواب اور سید کا رد حاضر ہے۔

جواب: تنبیہ میں متکلّم اپنے مافی الضمیر سے مخاطب کو آگاہ کرتا ہے، اور یہ معنی استفہام میں بھی موجود ہے چناں چہ استفہام میں متکلّم اپنے مافی الضمیر "استعلام" کو ظاہر کرتا ہے، یعنی یہ ظاہر کرتا ہے کہ میں فلاں شئ کے بارے میں آپ سے معلومات چاہتا ہوں، پس دونوں کے درمیان مناسبت لغوی موجود ہے، اسی مناسبت کی رعایت کرتے ہوئے ماتن نے استفہام کو تنبیہ میں داخل قرار دیا۔

رد: استفہام سے مقصود اصلی اور غرض اصلی متکلّم کا مخاطب کے مافی الضمیر کا فہم ہوتا ہے، متکلّم کا اپنے مافی الضمیر کو مخاطب پر ظاہر کرنا اس کا مقصود اصلی نہیں ہوتا۔ پس جب مقصود اصلی کا لحاظ کریں تو مناسبت لغوی کی رعایت متحقق نہیں ہوتی۔

قلت: استفہام سے دو چیزیں مقصود ہوتی ہیں (۱) مخاطب کے مافی الضمیر کا فہم۔ یہ مقصود اصلی ہے (۲) متکلّم کا اپنے مافی الضمیر یعنی ''استعلام'' کو مخاطب پر ظاہر کرنا، یہ مقصود ضمنی ہے، اور مناسبت لغوی کی رعایت کے لیے مقصود اصلی کا اعتبار ضروری نہیں ہوتا، بلکہ مقصود ضمنی کے اعتبار سے مناسبت لغوی کی رعایت بھی کافی ہے، اور یہاں اگرچہ مقصود اصلی کے اعتبار سے مناسبت لغوی کی رعایت معدوم ہے تاہم مقصود ضمنی کے اعتبار سے مناسبت لغوی کی پوری پوری رعایت موجود ہے، لہذا استفہام کو تنبیہ میں داخل کرنے میں مناسبت لغوی کی رعایت بھی موجود ہے۔ اور بعض علما کا درج بالا جواب بھی حق ہے، ہاں محشی کا رد مردود ونا مقبول ہے، شاید اس کا احساس خود محشی کو بھی تھا اسی لیے فرمایا ''الامر فی ذلك سهل'' اس باب میں معاملہ آسان ہے، یعنی معمولی سا تنزل کیا جائے تو مذکورہ جواب صحیح ہو سکتا ہے۔ ملا صدر الدین شیرازی نے محشی کے اس رد کا دوسرے کئی طریقے سے رد کیا ہے، اہلِ ذوق حاشیہ کا مطالعہ فرمائیں۔

قطبی: وَالنَّهْیُ تَحْتَ الْاَمْرِ بِنَاءً عَلٰی اَنَّ التَّرْكَ هُوَ كَفُّ النَّفْسِ.

میر قطبی: ذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِیْنَ اِلٰی اَنَّ الْمَطْلُوْبَ بِالنَّهْیِ لَیْسَ هُوَ عَدَمُ الْفِعْلِ كَمَا هُوَ الْمُتَبَادِرُ اِلَی الْفَهْمِ لِاَنَّ عَدَمَهٗ مُسْتَمِرٌّ مِنَ الْاَزَلِ فَلَا یَكُوْنُ مَقْدُوْرًا لِلْعَبْدِ وَلَا حَاصِلًا بِتَحْصِیْلِهٖ بَلِ الْمَطْلُوْبُ بِهٖ هُوَ كَفُّ النَّفْسِ عَنِ الْفِعْلِ وَح یُشَارِكُ النَّهْیُ الْاَمْرَ فِیْ اَنَّ الْمَطْلُوْبَ بِهِمَا هُوَ الْفِعْلُ اِلَّا اَنَّ الْمَطْلُوْبَ بِالنَّهْیِ فِعْلٌ مَخْصُوْصٌ هُوَ الْكَفُّ عَنْ فِعْلٍ اٰخَرَ وَح یُمْكِنُ اِدْرَاجُهٗ فِی الْاَمْرِ كَمَا ذَكَرَهٗ وَ یُمْكِنُ اِخْرَاجُهٗ عَنْهُ بِاَنْ یُقَیَّدَ الْاَمْرُ بِاَنَّهٗ طَلَبُ فِعْلٍ غَیْرِ كَفٍّ كَمَا فَعَلَهٗ بَعْضُهُمْ وَذَهَبَ جَمَاعَةٌ اُخْرٰی مِنْهُمْ اِلٰی اَنَّ الْمَطْلُوْبَ بِالنَّهْیِ هُوَ عَدَمُ الْفِعْلِ وَهُوَ مَقْدُوْرٌ لِلْعَبْدِ بِاِعْتِبَارِ اسْتِمْرَارِهٖ اِذْ لَهٗ اَنْ یَفْعَلَ الْفِعْلَ فَیَزُوْلُ اسْتِمْرَارُ عَدَمِهٖ وَلَهٗ اَنْ لَا یَفْعَلَهٗ فَیَسْتَمِرُّ.

ترجمہ: جمہور متکلّمین کا مذہب یہ ہے کہ نہی سے مراد عدم فعل نہیں ہوتا جیسا کہ فہم اس کی طرف سبقت کرتا ہے، اس لیے کہ عدم فعل دائمی اور مستمر ہے لہٰذا بندے کے زیرِ قدرت نہیں ہو سکتا نہ اس کو وہ حاصل کر سکتا اس لیے کہ وہ پہلے سے ہی حاصل ہے، بلکہ نہی سے مطلوب نفس کو فعل سے روکنا ہوتا ہے، اس تقدیر پر فعل نہی امر کے ساتھ طلب فعل میں شریک ہوگا مگر (یوں ممتاز ہوگا کہ) نہی سے فعل مخصوص "کف النفس" مطلوب ہوگا، اس اعتبار سے نہی کو امر میں داخل کیا جا سکتا ہے، اور اگر امر میں طلب فعل کو "غیر کف" کی قید سے مقید کر دیا جائے تو نہی امر سے خارج بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ بعض علما نے ایسا کیا ہے اور متکلّمین کی دوسری جماعت کا مذہب یہ ہے کہ نہی سے عدم فعل مطلوب ہوتا ہے اور وہ ابقائے استمرار کے اعتبار سے بندے کے زیرِ قدرت ہے، اس لیے کہ اسے اختیار ہے کہ اسے انجام دیدے تو استمرار زائل ہو جائے، اور یہ بھی اختیار ہے کہ نہ کرے تو استمرار باقی رہے۔

"نہی" کف نفس ہے عدم فعل نہیں

تشریح: نہی، عدم فعل کا نام ہے یا کف النفس کا نام ہے۔ اس سلسلے میں متکلّمین کے دو مذاہب ہیں۔ سید السند نے اس حاشیہ میں دونوں مذاہب کو بیان فرمایا ہے، اور یہ واضح کیا ہے کہ کس مذہب کے مطابق نہی امر کے تحت داخل ہو سکتا ہے، اور کس مذہب کے مطابق امر میں داخل نہیں ہو سکتا، چناں چہ فرماتے ہیں (۱) جمہور متکلّمین کا مذہب یہ ہے کہ نہی سے "عدم فعل" مطلوب نہیں ہوتا جیسا کہ ذہن اس طرف سبقت کرتا ہے بلکہ نہی سے "کف النفس عن الفعل" مطلوب ہوتا ہے، "نہی" سے عدم فعل اس لیے مطلوب نہیں ہوتا کہ افعال کا عدم، تو ازل سے دائمی اور مستمر ہے اور جو چیز دائمی اور مستمر ہو وہ بندے کے زیرِ قدرت نہیں ہوتی کیوں کہ قدرت کا تعلق حادث غیر دائمی سے ہوتا ہے، لہٰذا عدم فعل بندے کے زیرِ قدرت نہیں ہو سکتا نہ ہی بندہ اس کو حاصل کر سکتا ہے کیوں کہ وہ پہلے سے حاصل ہے اور تحصیل حاصل محال ہے اور بندے کو جس چیز کا مکلف بنایا جاتا ہے اس کا مقدور بندہ ہونا ضروری ہوتا ہے لہٰذا نہی سے عدم فعل مراد نہیں ہو سکتا، اس مذہب کے مطابق امر و نہی دونوں "طلب فعل" میں شریک ہوں گے، فرق اتنا ہوگا کہ امر میں فعل مطلق کی طلب ہوگی اور نہی میں ایک مخصوص فعل "کف النفس" کی طلب ہوگی، فرق جانب نہی سے ہے لہٰذا اس مذہب پر فی الجملہ نہی کو امر میں داخل مانا جا سکتا ہے، اور اگر امر میں طلب فعل کو "غیر کف" کی قید سے مقید کر دیا جائے تو فرق جانب امر سے پیدا ہوگا، اور نہی امر سے خارج ہو جائے گا، امام ابن الحاجب نے یہی صورت اختیار فرمائی ہے۔

(۲) متکلّمین کی دوسری جماعت کا مذہب یہ ہے کہ نہی سے "عدم فعل" مطلوب ہوتا ہے، اور "عدم فعل" اس اعتبار سے بندے کا مقدور ہے کہ وہ "عدم فعل" کے استمرار کو برقرار رکھ سکتا ہے، بایں طور کہ وہ اس بات

پر قادر ہے کہ اس فعل کو انجام دے کر استمرار کو ختم کردے اور اس پر بھی قادر ہے کہ اس فعل کو نہ کر کے عدم کا استمرار باقی رکھے، اور جب "عدم فعل" باعتبار ابقائے استمرار، بندے کا مقدور ہے تو نہی سے "عدم فعل" مطلوب ہوگا کیوں کہ اول وہلہ میں نہی سے یہی معنی متبادر ہوتا ہے، اس مذہب کے مطابق نہی کو امر میں داخل نہیں کیا جاسکتا۔

حاصل کلام یہ کہ جمہور متکلّمین کے مذہب کے مطابق نہی کو امر کے تحت داخل مانا جاسکتا ہے اور بعض متکلّمین کے مذہب پر نہی کو امر میں داخل نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا شارح نے جمہور متکلّمین کا مذہب اختیار کرتے ہوئے "نہی" کو امر کے تحت داخل قرار دیا ہے۔ ومذهب الجمهور هو المختار الاول الاقدم لانه مذهب السواد الاعظم واتباع السواد الاعظم اولى من اتباع البعض.

قطبي: لَوْ اَرَدْنَا.

مير قطبي: جَعَلَ الشَّارِحُ طَلَبَ شَيْءٍ اَعَمَّ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ لِاَنَّهٗ جَعَلَهٗ مُتَنَاوِلًا لِطَلَبِ الْفَهْمِ وَطَلَبِ غَيْرِهٖ اَعْنِيْ طَلَبَ الْفِعْلِ وَطَلَبَ تَرْكِهٖ وَقَدْ عَرَفْتَ اَنَّ الْاِسْتِفْهَامَ اَيْضًا يَدُلُّ عَلٰى طَلَبِ الْفِعْلِ وَكَيْفَ لَا وَالْمَطْلُوْبُ مِنَ الْغَيْرِ اِمَّا فِعْلُهٗ فَقَطْ عَلٰى رأيٍ وَاَمَّا فِعْلُهٗ مَعَ عَدَمِهٖ عَلٰى رَأيٍ اٰخَرَ وَلَيْسَ الْمَطْلُوْبُ بِالْاِسْتِفْهَامِ هُوَ الْعَدَمُ فَتَعَيَّنَ اَنْ يَكُوْنَ هُوَ الْفِعْلُ اِذْلَا مَقْدُوْرَ غَيْرُهُمَا اِتِّفَاقًا فَالْاَوْلٰى اَنْ يُقَالَ الْاِنْشَاءُ اِذَا دَلَّ عَلٰى طَلَبِ الْفِعْلِ دَلَالَةً وَضْعِيَّةً فَاِمَّا اَنْ يَكُوْنَ الْمَقْصُوْدُ حُصُوْلَ شَيْءٍ فِى الذِّهْنِ مِنْ حَيْثُ هُوَ حُصُوْلُ شَيْءٍ فِيْهِ فَهُوَ الْاِسْتِفْهَامُ وَاِمَّا اَنْ يَكُوْنَ الْمَقْصُوْدُ حُصُوْلَ شَيْءٍ فِى الْخَارِجِ اَوْ عَدَمَ حُصُوْلِهٖ فِيْهِ فَالْاَوَّلُ مَعَ الْاِسْتِعْلَاءِ اَمْرٌ الخ وَالثَّانِيْ مَعَ الْاِسْتِعْلَاءِ نَهْيٌ الخ وَاِنَّمَا قَيَّدْنَا الْاِسْتِفْهَامَ بِالْحَيْثِيَّةِ لِئَلَّا يُعْتَرَضَ بِنَحْوِ عَلِّمْنِيْ وَفَهِّمْنِيْ فَاِنَّ الْمَقْصُوْدَ هٰهُنَا حُصُوْلُ التَّعْلِيْمِ وَالتَّفْهِيْمِ فِى الْخَارِجِ لٰكِنَّ خُصُوْصِيَّةَ الْفِعْلِ اقْتَضَتْ حُصُوْلَ اَثَرِهٖ فِى الذِّهْنِ وَهٰذَا الْفَرْقُ دَقِيْقٌ يَحْتَاجُ اِلٰى تَاَمُّلٍ صَادِقٍ مَعَ تَوْفِيْقٍ اِلٰهِيٍّ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ.

ترجمہ: شارح نے "طلب شئ" کا لفظ اختیار فرمایا جو طلب فعل سے عام ہے تاکہ وہ طلب فہم اور طلب فعل دونوں کو عام ہو جائے، اور آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ استفہام بھی طلب فعل پر دلالت کرتا ہے، اور ایسا کیوں نہ ہو جب کہ مخاطب سے صرف فعل مطلوب ہو سکتا ہے جیسا کہ ایک گروہ کی رائے ہے، یا فعل اور عدم فعل دونوں مطلوب ہو سکتے ہیں، جیسا کہ ایک دوسری جماعت کی رائے ہے، اور استفہام سے عدم فعل مطلوب نہیں ہو سکتا، تو متعیّن ہو گیا کہ استفہام سے فعل مطلوب ہوتا ہے اس لیے کہ "فعل" اور "عدم فعل" کے سوا کوئی اور چیز مقدور نہیں ہوتی پس انشا کی تقسیم میں یوں کلام کرنا چاہیے: انشا جب طلب فعل پر دلالت وضعیہ کرے تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہو گا یا ذہن میں شئ کا نفس حصول "من حیث ھو ھو" مقصود ہو گا تو وہ استفہام ہے، یا خارج میں شئ کا حصول یا عدم حصول مقصود ہو گا، اول استعلا کے ساتھ امر ہے ثانی استعلا کے ساتھ نہی ہے، اور ہم نے استفہام کو "حیثیت" کی قید سے مقید کر دیا تاکہ "علمنی" اور "فھمنی" سے اعتراض نہ ہو کیوں کہ یہاں خارج میں تعلیم و تفہیم مقصود ہوتی ہے لیکن فعل کی خصوصیت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس کے اثر کا حصول ذہن میں ہو، اور یہ فرق بہت باریک ہے جس کو سمجھنے کے لیے تامل صادق اور توفیق خداوندی کی حاجت ہے، اور اللہ توفیق بخشنے والا ہے۔

امر اور استفہام کے درمیان فرق

تشریح: (۱) شارح نے اپنے طریقے پر انشا کی تفہیم کا ارادہ فرمایا اور اس میں "طلب فعل" کی بجائے "طلب شئ" کا لفظ اختیار فرمایا۔ سید السند نے اس حاشیہ میں اس کی وجہ بیان فرمائی ہے، پھر یہ ثابت کیا ہے کہ "طلب فھم" کو انشا میں داخل کرنے کے لیے "طلب شئ" کہنے کی ضرورت نہیں ہے طلب فعل کہنا کافی تھا پھر اپنی طرف سے انشا کی ایک تقسیم پیش کی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں، شارح نے "طلب شئ" کا لفظ اختیار فرمایا جو طلب فعل سے عام ہے ایسا اس لیے کیا تاکہ طلب فہم اور طلب فعل دونوں کو شامل ہو جائے جب کہ حق یہ ہے کہ استفہام بھی طلب فعل پر دلالت کرتا ہے، بایں طور کہ علما کی ایک جماعت کا ماننا ہے کہ مخاطب سے صرف "فعل" کا مطالبہ ہو سکتا ہے عدم فعل کا مطالبہ نہیں ہو سکتا، کیوں کہ عدم فعل بندے کا مقدور نہیں ہے، اس، مذہب پر استفہام میں "طلب فعل" ہونا ظاہر و عیاں ہے کیوں کہ اس میں طلب فہم ہوتا ہے اور فہم عدم فعل نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ فعل ہی ہو گا، اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ مخاطب سے فعل کا بھی مطالبہ ہو سکتا ہے اور عدم فعل کا بھی مطالبہ ہو سکتا ہے کیوں کہ عدم فعل اس اعتبار سے بندے کا مقدور ہے کہ وہ "عدم فعل" کا استمرار باقی رکھ سکتا ہے، اور استفہام میں طلب عدم فعل نہیں ہوتا تو متعیّن ہو گیا کہ طلب فعل ہوتا ہے، اور جب خود استفہام میں طلب فعل موجود ہے تو استفہام کو انشا میں داخل کرنے کے لیے "طلب شئ" کہنے کی ضرورت کیا ہے۔

(۲) سید السند کی تقسیم انشا: سید السند فرماتے ہیں اولی یہ ہے انشا کی تقسیم یوں کی جائے: انشا جب طلب فعل پر دلالت وضعیہ کرے تو اس سے مقصود دیا تو حصولِ ذہنی من حیث ھُوَ ھُوَ ہوگا تو وہ استفہام ہے یا خارج میں حصول شئی یا عدم حصول شئی مقصود ہوگا اول استعلا کے ساتھ امر ہے اور ثانی استعلا کے ساتھ "نہی" ہے۔

و انما قید نا الخ: سے سید السند نے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے وہ اعتراض پھر سید السند کا جواب حاضر ہے۔

اعتراض: آپ کی تقسیم کے مطابق استفہام میں حصول شئی فی الذہن ہوتا ہے، اور امر میں حصول شئی فی الخارج ہوتا ہے، جب کہ "علمنی" اور "فھمنی" سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ دونوں میں حصول شئی فی الذہن ہوتا ہے ، بایں طور کہ علمنی اور فھمنی سے مقصود اصلی علم وفہم کا حصول ہے، تعلیم وتفہیم کی طلب اس لیے ہوتی ہے تاکہ اس کے ذریعہ علم وفہم کا حصول ہوسکے اور علم وفہم کا حصول ذہن میں ہوتا ہے نہ کہ خارج میں، پس مقصود اصلی کے اعتبار سے استفہام اور امر میں کوئی فرق نہیں رہا۔

جواب: ہم نے جو یہ کہا کہ استفہام میں "حصول شئی فی الذھن" ہوتا ہے، اور امر میں حصول شئی فی الخارج ہوتا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ استفہام اپنی نفس ذات اور ماہیت من حیث ھو ھو کے اعتبار سے حصول ذہنی پر دال ہوتا ہے، اس لیے بہتر ہے کہ اس کو حیثیت کی قید سے مقید کر دیا جائے، اور امر اپنی نفس ذات وماہیت کے اعتبار سے حصول شئی فی الخارج پر دال ہوتا ہے، اور رہا "علمنی" و "فھمنی" کا معاملہ تو یہ بھی اپنی ذات وماہیت کے اعتبار سے خارج میں حصول تعلیم وتفہیم پر دلالت کرتے ہیں، اور یہی ان صیغوں سے مقصود ومطلوب بھی ہوتا ہے، تاہم " تعلیم وتفہیم " ایسے خاص افعال ہیں جو خود تو خارج میں حاصل ہوتے ہیں لیکن ان کا اثر "علم وفہم" ذہن ہی میں حاصل ہوتا ہے، تو ثابت ہوا کہ علِّمنی وفہِّمنی میں حصول شئی فی الذہن، اثر فعل اور خصوصیت مادہ کے اعتبار سے ہوتا ہے نہ کہ نفس صیغہ اور ماہیت کے اعتبار سے سے، یہی وجہ ہے کہ ان صیغوں کے علاوہ کوئی دوسرا صیغہ مثلا "کرِّمنی" کو لے لیجیے تو وہ صاف حصول اکرام فی الخارج پر دلالت کرتا ہے پس ان صیغوں سے یہ لازم، نہیں آتا ہے کہ مطلق امر میں بھی حصول شئی فی الذہن ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ "علمنی اور فھمنی" ذہن میں حصول علم وفہم پر دلالت کرتے ہیں لیکن یہ دلالت خصوصیت مادہ کے اعتبار سے ہے نہ کہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے جب کہ استفہام اپنی نفس ماہیت کے اعتبار سے حصول شی فی الذہن پر دلالت کرتا ہے، لہذا ان صیغوں اور استفہام کے درمیان فرق ظاہر ہے، ان صیغوں کے ذریعہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا ہے۔

جواب (۲): سید السند نے استفہام میں حیثیت کی قید کا اعتبار فرمایا اس کی وجہ یہ ہے کہ استفہام میں نفس فہم من حیث ھو ھو ہوتا ہے، تعلیم وتفہیم کے بغیر۔ اور "علمنی وفھمنی" سے علم وفہم اس حیثیت سے مقصود

ہوتے ہیں کہ وہ تعلیم وتفہیم سے حاصل اور اس کا اثر ہوں، لہٰذا ان دونوں میں فرق واضح ہے پس استفہام میں من حیث ھو ھو کی قید لگانا ضروری تھا، اور جب استفہام میں حیثیت کی قید مطلوب ہے، تو علمنی اور فھمنی" سے یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ ان صیغوں سے بھی طلب علم وفہم مقصود ہوتا ہے لہٰذا ان میں اور استفہام میں کوئی فرق نہیں رہا۔

قطبی: وَالْمَعَانِیْ هِیَ الصُّوْرَةُ الذِّهْنِيَّةُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا وُضِعَ بِازَائِهَا الْاَلْفَاظُ.

میر قطبی: اَلْمَعْنٰی اِمَّا مَفْعَلٌ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنْ عَنٰى يَعْنِیْ اِذَا قَصَدَ اَیِ الْمَقْصَدُ وَ اِمَّا مُخَفَّفُ مَعْنِیٍّ بِالتَّشْدِيْدِ اِسْمُ مَفْعُوْلٍ مِنْهُ اَیِ الْمَقْصُوْدُ وَاَيًّا مَا كَانَ فَهُوَ لَا يُطْلَقُ عَلَى الصُّوَرِ الذِّهْنِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِیَ هِیَ بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا تُقْصَدُ مِنَ اللَّفْظِ وَذَالِكَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِالْوَضْعِ لِاَنَّ الدَّلَالَةَ اللَّفْظِيَّةَ الْعَقْلِيَّةَ اَوِ الطَّبْعِيَّةَ لَيْسَتْ بِمُعْتَبَرَةٍ كَمَا مَرَّتْ اِلَيْهِ الْاِشَارَةُ فَلِذَالِكَ قَالَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا وُضِعَ بِازَائِهَا الْاَلْفَاظُ وَقَدْ يُكْتَفٰى فِیْ اِطْلَاقِ الْمَعْنٰى عَلَى الصُّوَرِ الذِّهْنِيَّةِ بِمُجَرَّدِ صَلَاحِيَّتِهَا لِاَنْ تُقْصَدَ بِاللَّفْظِ سَوَاءٌ وُضِعَ لَهَا لَفْظٌ اَمْ لَا وَالْمُنَاسِبُ بِهٰذَ الْمَقَامِ هُوَ الْاَوَّلُ لِاَنَّ الْمَعْنٰى بِاعْتِبَارِهٖ يَتَّصِفُ بِالْاِفْرَادِ وَالتَّرْكِيْبِ بِالْفِعْلِ وَعَلَى الثَّانِیْ بِصَلَاحِيَّةِ الْاِفْرَادِ وَالتَّرْكِيْبِ.

ترجمہ: معنی یا تو عنی یعنی سے "مفعل" کے وزن پر اسم ظرف ہے اور مقصد کے معنی میں ہے، یا اسی فعل سے اسم مفعول ہے "معنی" مشدد کی مخفف صورت ہے، مقصود کے معنی میں ہے، بہر دو صورت اس کا اطلاق مطلق صورت ذہنیہ پر من حیث ھی ھی نہیں ہوتا بلکہ اس پر معنی کا اطلاق اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ لفظ سے باعتبار وضع مقصود ہوتی ہے کیوں کہ دلالت عقلیہ لفظیہ اور طبعیہ لفظیہ غیر معتبر ہیں جیسا کہ اس کی طرف اشارہ گذر چکا ہے، اس لیے فرمایا "مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا وُضِعَ بِازَائِهَا الْاَلْفَاظُ" اور صورت ذہنیہ پر معنی کے اطلاق کے لیے صرف اس کی صلاحیت ہونا کافی مانا جاتا ہے کہ لفظ کے ذریعہ اس کا قصد کیا جاسکتا ہے، فی الحال چاہے لفظ اس کے لیے

موضوع ہو یا نہ ہو، اور اس مقام کے مناسب اول ہے، کیونکہ اول کے اعتبار سے معنی بالفعل افراد و ترکیب سے متّصف ہوگا، اور دوسرے معنی کے اعتبار سے معنی میں افراد و ترکیب سے متّصف ہونے کی صلاحیت ہوگی۔

معنیٰ کی لغوی اور اصطلاحی تحقیق

تشریح: صاحب قطبی نے معنی کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا معنی صورت ذہنیہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ الفاظ کا موضوع لہ ہے۔ سید السند نے حاشیہ میں پہلے ''معنی'' کی لغوی تشریح فرمائی ہے پھر صورت ذہنیہ کو ''لفظ کا موضوع لہ ہونے کی'' حیثیت سے مقید کرنے کی وجہ بیان فرمائی ہے، پھر معنی کے دو مفہوم اصطلاحی بیان فرماتے ہوئے اول کو راجح اور محل کے مناسب قرار دیا ہے، چناں چہ فرماتے ہیں۔''معنی'' میں دو احتمال ہیں (۱) عنی یعنی بمعنی قصد سے مشتق ہے 'مفعل' کے وزن پر اسم ظرف ہے، مقصد کے معنی میں ہے۔ (۲) ''معنی'' اسی مصدر سے معنّی اسم مفعول مشدد کا اسم مفعول مخفف ہے، مقصود کے معنی میں ہے۔

معنی کا مفہوم اصطلاحی: اصطلاح میں معنی کا اطلاق دو مفاہیم پر ہوتا ہے:

(۱) وہ صورت ذہنیہ جو لفظ کا موضوع لہ ہو، اور اس سے مقصود ہو، کیوں کہ لغوی اعتبار سے ''معنی'' مقصود کے معنی میں ہو یا مقصد کے معنی میں ہو دونوں صورتوں میں اس میں قصد کا معنی ملحوظ و معتبر ہے پس جب تک صورت ذہنیہ کا قصد نہ کیا جائے وہ من حیث ھی ھی ''معنی'' نہیں ہو سکتی، اور لفظ سے صورت ذہنیہ کا قصد صرف بواسطہ وضع ہوتا ہے کسی اور طریقے سے نہیں، کیوں کہ لفظ سے صورت کا قصد باعتبار عقل و طبع منطق میں معتبر نہیں، لہٰذا صورت ذہنیہ کے معنی ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ لفظ سے مقصود ہو اور اس کا موضوع لہ ہو، یہی وجہ ہے کہ شارح نے صورت کو ''بحیثیت موضوع لہ'' کی قید سے مقید کیا اور فرمایا: ''المعانی ھی الصورۃ الذھنیۃ من حیث انھا وضع بازائھا الالفاظ''

(۲) کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اگر صورت ذہنیہ کا لفظ سے قصد کیا جا سکتا ہے اور صورت ذہنیہ لفظ سے مقصود ہو سکتی ہے تو اس پر معنی کا اطلاق کر دیا جاتا ہے اگرچہ بالفعل وہ موضوع لہ نہ ہو اور بالفعل لفظ سے اس کا قصد نہ کیا گیا ہو غرض کہ معنی کا دوسرا مفہوم اصطلاحی ہے، وہ صورت ذہنیہ جو لفظ کا موضوع لہ بن سکتی ہے، لفظ سے اس کا قصد کیا جا سکتا ہو، سرے دست اس سے قصد متعلق ہو یا نہ ہو۔

معنی کے یہ دو مفاہیم ہیں تاہم اس مقام پر صورت ذہنیہ اطلاق اول کے اعتبار سے معنی ہے یعنی اس اعتبار سے کہ الفاظ سے سرے دست اس کا قصد کیا گیا ہے، اور یہی مقام کے مناسب ہے اس کی دو وجہ ہیں ایک یہ کہ جب صورت پر معنی کا اطلاق اس اعتبار سے کیا جائے کہ وہ لفظ سے بالفعل مقصود اور اس کا موضوع لہ ہے، تو معنی بالفعل

افراد وترکیب سے متّصف ہوگا، اور دوسرے اطلاق کے اعتبار سے معنی کے اندر افراد وترکیب سے متّصف ہونے کی صلاحیت توہوتی ہے لیکن بالفعل افراد وترکیب سے متّصف نہیں ہوتا اور ہمارا کلام ایسے معنی کے بارے میں ہے جو سردست مفرد یا مرکب ہو، دوسری یہ کہ صورت ذہنیہ کے معنی ہونے کے لیے لفظ سے مقصود ہونے اور افراد وترکیب سے متّصف ہونے کی صلاحیت ہونا کافی مانا جائے تو شارح نے آگے چل کر جو یہ فرمایا کہ ''ہمارا کلام معانی مفردہ میں ہے'' اس میں ''مفردہ'' سے کیا مراد ہے، وہ معنی جو مفرد بننے کی صلاحیت رکھتا ہو یا وہ معنی جو سرے دست مفرد ہو، اگر اول مراد ہے تو ''مفردہ'' کی قید لگانا بیکار ہے کیوں کہ افراد وترکیب کی صلاحیت تو ہر معنی میں موجود ہوتی ہے، اور اس وصف میں تمام معانی برابر ہیں لہٰذا معانی کو ''مفردہ'' کی قید سے مقید کرنے کا کوئی فائدہ نہیں رہا، اور ثانی مراد ہے تو پھر محض صلاحیت کے اعتبار سے معنی کا اطلاق درست نہیں ہوگا۔ وھو المطلوب۔

قطبی: فَاِنْ عَبَّرَ عَنْهَا الخ

میر قطبی: یَعْنِیْ لَیْسَ الْمُرَادُ هٰهُنَا مِنَ الْمَعْنَی الْمُفْرَدِ مَا یَکُوْنُ بَسِیْطًا لَا جُزْءَ لَهٗ وَمِنَ الْمَعْنَی الْمُرَکَّبِ مَا یَکُوْنُ لَفْظاً مُرَکَّبًا وَلَهٗ جُزْءٌ بَلِ الْمُرَادُ مِنَ الْمَعْنَی الْمُفْرَدِ مَا یَکُوْنُ لَفْظُهٗ مُفْرَداً وَ مِنَ الْمَعْنَی الْمُرَکَّبِ مَایَکُوْنُ لَفْظُهٗ مُرَکَّبًا فَالْاِفْرَادُ وَالتَّرْکِیْبُ صِفَتَانِ لِلْاَلْفَاظِ اِصَالَةً وَ یُوْصَفُ الْمَعَانِیْ بِهِمَا تَبْعًا فَیُقَالُ الْمَعْنیٰ الْمُفْرَدُ مَا یُسْتَفَادُ مِنَ اللَّفْظِ الْمُفْرَدِ وَالْمَعْنیٰ الْمُرَکَّبُ مَا یُسْتَفَادُ مِنَ اللَّفْظِ الْمُرَکَّبِ وَبِعِبَارَةٍ اُخْریٰ الْمَعْنَی الْمُرَکَّبُ مَا یُسْتَفَادُ جُزْءُهٗ مِنْ جُزْءِ لَفْظِهٖ وَالْمَعْنَی الْمُفْرَدُ مَا لَا یُسْتَفَادُ جُزْءُهٗ مِنْ جُزْءِ لَفْظِهٖ سَوَاءٌ کَانَ هُنَاكَ لِلْمَعْنیٰ وَاللَّفْظِ جُزْءٌ اَوْلَا یَکُوْنُ جُزْءٌ لِشَیْءٍ مِنْهُمَا اَوْ یَکُوْنُ لِاَحْدِهِمَا جُزْءٌ دُوْنَ الْاٰخَرِ.

ترجمہ: یہاں ''معنی مفرد'' سے وہ معنی مراد نہیں جو کہ بسیط اور بے جز ہو، نہ معنی مرکب سے وہ معنی مراد ہے جس کا لفظ مرکب اور ذی اجزا ہو، بلکہ ''معنی مفرد'' سے مراد وہ معنی ہے جس کا لفظ مفرد ہو، اور معنی مرکب'' سے مراد وہ معنی ہے جس کا لفظ مرکب ہو لہٰذا افراد و ترکیب اپنی اصل کے اعتبار سے لفظ کی صفات ہیں ہاں لفظ کی تبعیت

میں معنی کی صفت بن جاتے ہیں، چناں چہ کہا جاتا ہے، ''معنی مفرد'' وہ معنی ہے جو مفرد لفظ سے حاصل ہو، اور ''معنی مرکب'' وہ معنی ہے جو مرکب لفظ سے مستفاد ہو، بلفظ دیگر ''معنی مرکب'' وہ معنی ہے جس کا جز لفظ کے جز سے مستفاد ہو، اور ''معنی مفرد'' وہ معنی ہے جس کا جز لفظ کے جز سے حاصل نہ ہو، خواہ وہاں لفظ و معنی کے اجزا ہوں یا دونوں کے اجزا نہ ہوں یا دونوں میں سے ایک کے اجزا ہوں دوسرے کے نہ ہوں۔

مفرد اور مرکب کا معنی مراد

تشریح: سید السند نے حاشیہ میں شارح کی مذکورہ عبارت کی وضاحت فرمائی ہے، اور ان کی مراد کو ظاہر کیا ہے، چناں چہ فرماتے ہیں یہاں شارح کی مفرد سے معنی بسیط غیر ذی اجزا، اور معنی مرکب سے معنی ذی اجزا مراد نہیں، بلکہ انھوں نے اس عبارت میں ''معنی مفرد'' سے اس معنی کا ارادہ فرمایا ہے جس کا لفظ مفرد ہو، اور معنی مرکب سے اس معنی کا ارادہ فرمایا ہے جس کا لفظ مرکب ہو، اس عبارت سے ظاہر ہے کہ ''افراد و ترکیب'' دونوں اپنی اصل کے اعتبار سے لفظ کی صفات ہیں اور لفظ کے تابع ہو کر معنی کی صفت واقع ہوتے ہیں، چناں چہ بولا جاتا ہے: معنی مفرد وہ معنی ہے جو لفظ مفرد سے حاصل ہو، اور معنی مرکب وہ معنی ہے جو مرکب لفظ سے مستفاد ہو دوسرے لفظوں میں اس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ: معنی مرکب وہ معنی ہے جس کا جز، لفظ کے جز سے حاصل ہو، اور معنی مفرد وہ معنی ہے جس کا جز لفظ کے جز سے مستفاد نہ ہو، چاہے وہاں سرے سے لفظ و معنی دونوں کے اجزا ہی نہ ہوں یا کسی ایک کے نہ ہوں۔ حاصل کلام یہ کہ شارح نے ''معنی مفرد'' کی بنا مفرد الفاظ سے تعبیر پر رکھ کر یہ بیان فرمایا کہ ''افراد و ترکیب'' اپنی اصل کے اعتبار سے الفاظ کی صفت ہیں البتہ الفاظ کی تبعیت میں وہ معنی کی بھی صفت بن جاتے ہیں۔

قطبی: كُلُّ مَفْهُوْمٍ الخ.

میر قطبی: مُلَخَّصُ الْكَلَامِ اَنَّ مَا حَصَلَ فِي الْعَقْلِ فَهُوَ بِمُجَرَّدِ حُصُوْلِهٖ فِيْهِ اِنِ امْتَنَعَ فِي الْعَقْلِ فَرْضُ صِدْقِهٖ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ فَهُوَ الْجُزْئِيُّ كَذَاتِ زَيْدٍ فَاِنَّهٗ اِذَا حَصَلَ عِنْدَ الْعَقْلِ اسْتَحَالَ فِيْهِ اَنْ يُفْرَضَ صِدْقُهٗ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ وَاِلَّا اَيْ وَاِنْ لَمْ يَمْتَنِعْ بِمُجَرَّدِ حُصُوْلِهٖ فِيْهِ فَرْضُ صِدْقِهٖ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ فَهُوَ الْكُلِّيُّ فَالْكُلِّيَّةُ اِمْكَانُ فَرْضِ الْاِشْتِرَاكِ وَالْجُزْئِيَّةُ اسْتِحَالَتُهٗ.

ترجمہ: اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ جو معنیٰ عقل میں حاصل ہوتا ہے اگر نفس حصول کے اعتبار سے عقل کے نزدیک کثیرین پر اس کا صدق فرض کرنا ممتنع اور محال ہے تو وہ جزئی حقیقی ہے جیسے ذات زید، کیوں کہ جب یہ ذات، عقل کے نزدیک حاصل ہوتی ہے تو وہ کثیرین پر صدق کو محال قرار دیتی ہے، اور اگر نفس حصول کے لحاظ سے کثیرین پر اس کا صدق فرض کرنا ممتنع نہ ہو تو وہ کلی ہے تو کلیت کا مدار فرض اشتراک کے امکان پر ہے اور جزئیت کا مدار اس کے محال ہونے پر ہے۔

کلی اور جزئی کا مفہوم

تشریح: شارح نے اس عبارت میں مفہوم کلی اور جزئی کی تعریف فرمائی ہے۔ سید السند نے اس حاشیہ میں اس کا خلاصہ اور لب لباب تحریر کیا ہے، چناں چہ فرماتے ہیں جو بھی مفہوم ذہن میں حاصل ہو اگر وہ ایسا ہے کہ خارجی دلائل وقرائن سے صرف نظر کرتے ہوئے نفس مفہوم کے لحاظ سے کثیرین پر اس کا صادق آنا از روئے عقل محال وممتنع ہے تو وہ جزئی حقیقی ہے جیسے زید، عمر، بکر وغیرہ، اور اگر کثیرین پر اس کا صدق فرض کرنا عقل کے نزدیک ممکن ہو تو وہ کلی ہے، غرض کہ کلیت کا مدار فرض اشتراک کے امکان پر ہے، اور جزئیت کا مدار اس کے محال ہونے پر ہے۔

قطبی: اَیْ مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ مُتَصَوَّرٌ

میر قطبی: لَمَّا کَانَ ظَاهِرُ الْعِبَارَةِ یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ الْمَانِعَ مِنَ الشِّرْکَةِ هُوَ نَفْسُ تَصَوُّرِهٖ نَبَّهَ عَلٰی اَنَّ الْمُرَادَ مَنْعُ ذَالِكَ الْمَفْهُوْمِ مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ مُتَصَوَّرٌ.

ترجمہ: چوں کہ ظاہری عبارت اس بات پر دال ہے کہ شرکت سے مانع نفس تصور ہے جب کہ اس مفہوم کے مانع ہونے سے مراد یہ ہے کہ مفہوم، متصور ہونے کے اعتبار سے مانع ہو "من حیث انه متصور" سے اس سے آگاہ فرمایا۔

کلیت وجزئیت میں مفہوم متصوَّر معتبر ہے، نفس تصور نہیں

تشریح: شارح نے کلی اور جزئی کی تعریف میں فرمایا جس کا "نفس تصور" کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہو تو وہ جزئی حقیقی ہے اور نہ ہو تو کلی ہے، پھر "من حیث انه متصور" سے اس کی تفسیر کی ہے، سید السند نے حاشیہ میں "نفس تصور" کی تفسیر "من حیث انه متصور" سے کرنے کی وجہ بیان فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں

:چوں کہ شارح کی ظاہری عبارت اس پر دال ہے کہ شرکت سے مانع "نفس تصور" ہوتا ہے جب کہ یہ باطل ہے ورنہ جزئی حقیقی کے سوا کسی شی کا تصور ہی نہیں ہو سکے گا اس لیے کہ جب شئ کا نفس تصور اور تعقل شرکت سے مانع ہوگا تو وہ تصور جزئی حقیقی ہوگا تو ہر شی کا تصور جزئی حقیقی ہی ہو جائے گا کوئی تصور کلی ہوگا ہی نہیں، پس شارح نے اس کی تفسیر کر کے واضح فرمادیا کہ یہاں "نفس تصور سے" مراد یہ ہے کہ مفہوم اپنے متصوَّر ہونے کے اعتبار سے مانع ہو نہ کہ نفس تصور کے اعتبار سے۔ بلفظ دیگر تصور کے بعد "مفہوم متصور" شرکت سے مانع ہوتا ہے نہ کہ مفہوم کا نفس تصور و تعقل جب کہ ظاہری عبارت سے یہی ظاہر ہوتا ہے، لہٰذا مذکورہ تفسیر و توضیح ضروری تھی۔

قطبی: وَقَدْ وَقَعَ فِي بَعْضِ النُّسَخِ الخ.

میر قطبی: مَنْشَأُ هٰذَا السَّهْوِ اَنَّ الْقَوْمَ قَدْ يَصِفُوْنَ اللَّفْظَ بِالكُلِّيِّ وَالْجُزْئِيِّ وَاِنْ كَانَ بِالعَرْضِ فَيَقُوْلُوْنَ اَنَّ اللَّفْظَ اِمَّا اَنْ يَمْنَعَ نَفْسُ تَصَوُّرِ مَعْنَاهُ مِنْ وُقُوْعِ الشِّرْكَةِ فِيْهِ فَهُوَ الْجُزْئِيُّ اَوْ لَا يَمْنَعَ فَهُوَ الْكُلِّيُّ.

ترجمہ:اس سہو کا سبب یہ ہے کہ خود مناطقہ بعض اوقات کلی جزئی کو لفظ کی صفت بناتے ہیں، اگرچہ بالعرض ہی ہو، چناں چہ بولتے ہیں اگر لفظ کا معنیٰ نفس تصور کے لحاظ سے شرکت سے مانع ہو تو وہ لفظ جزئی ہے، ورنہ کلی ہے۔

تشریح:شارح نے فرمایا بعض نسخوں میں "نفس تصور" کی بجائے "نفس تصور معناه" آیا ہے، جو کسی کے سہو سے در آیا ہے۔ سید السند نے حاشیہ میں اس سہو کی ایک وجہ اور بنیاد ذکر کی ہے، وہ فرماتے ہیں اس سہو کا سبب خود منطقی حضرات کی بعض عبارات ہیں کیوں کہ بعض مقامات پر خود مناطقہ نے کلی اور جزئی کو لفظ کی صفت بنایا ہے اور فرمایا ہے اگر لفظ ایسا ہے کہ اس کے معنی کا نفس تصور شرکت سے مانع ہے تو وہ لفظ جزئی ہے ورنہ کلی ہے۔ اور جب غلطی اور سہو کا سبب خود مناطقہ کے بعض اطلاقات و استعمال ہیں، تو پھر صاحب شمسیہ "تصور معناه" کہنے میں معذور ہیں۔

قطبی: اِنَّمَا قُيِّدَ بِنَفْسِ التَّصَوُّرِ .

میر قطبی: يُرِيْدُ اَنَّهٗ لَوْ قِيْلَ كُلُّ مَفْهُوْمٍ اِمَّا اَنْ يَمْنَعَ مِنَ الشِّرْكَةِ لَفُهِمَ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ مَنْعُهٗ مِنَ اشْتِرَاكِهٖ بَيْنَ كَثِيْرِيْنَ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ اَيِ

اَمْتِنَاعُ اشْتِرَاكِهٖ بَيْنَ كَثِيْرِيْنَ فِي نَفْسِ الْاَمْرِ فَيَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ مَفْهُوْمُ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ دَاخِلًا فِيْ حَدِّ الْجُزْئِيِّ فَلَمَّا قُيِّدَ بِالتَّصَوُّرِ عُلِمَ اَنَّ الْمُرَادَ مَنْعُهٗ فِي الْعَقْلِ مِنَ الْاِشْتِرَاكِ اَيْ يَمْنَعُ الْعَقْلَ مِنْ اَنْ يَجْعَلَهٗ مُشْتَرَكًا وَ يَمْنَعُ مِنْهُ ذَالِكَ فَلَا يُمْكِنُ لِلْعَقْلِ فَرْضُ اشْتِرَاكِهٖ فَلَا يَلْزَمُ دُخُوْلُ مَفْهُوْمِ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ فِيْ حَدِّ الْجُزْئِيِّ وَاَمَّا التَّقْيِيْدُ بِالنَّفْسِ فَلِئَلَّا يُتَوَهَّمَ دُخُوْلُ مَفْهُوْمِ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ فِيْهِ اِذَا لَاحَظَهُ الْعَقْلُ مَعَ مُلَاحَظَةِ بُرْهَانِ التَّوْحِيْدِ فَاِنَّ الْعَقْلَ ح لَا يُمْكِنُهٗ فَرْضُ اشْتِرَاكِهٖ لٰكِنَّ هٰذَا الْاِمتِنَاعَ لَمْ يَحْصُلْ بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِهٖ وَحُصُوْلِهٖ فِي الْعَقْلِ بَلْ بِهٖ وَبِمُلَاحَظَةِ ذَالِكَ الْبُرْهَانِ وَاَمَّا بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِهٖ وَحُصُوْلِهٖ فَيُمْكِنُ لِلْعَقْلِ فَرْضُ اشْتِرَاكِهٖ.

ترجمہ: ان کی مراد یہ ہے کہ اگر یہ کہا جاتا کہ ہر مفہوم شرکت سے مانع ہے یا نہیں تو اس سے یہ سمجھا جاتا کہ کثیرین میں اشتراک ممنوع ہونے سے مقصود واقع اور "نفس الامر" میں اشتراک کا امتناع ہے، لہٰذا مفہوم واجب الوجود کا جزئی کی حد میں داخل ہونا لازم آتا، لیکن جب تصور کی قید سے مقید کر دیا تو معلوم ہو گیا کہ عند العقل مفہوم کا اشتراک سے مانع ہونا مقصود ہے، یعنی وہ مفہوم عقل کو مشترک قرار دینے سے روکتا ہو اور اس کے روکنے کے سبب اس کو مشترک قرار دینا اور اس کا اشتراک فرض کرنا ممکن نہ ہو، لہٰذا اب مفہوم واجب الوجود کا جزئی میں داخل ہونا لازم نہیں آئے گا، رہا "نفس تصور" کی قید سے مقید کرنا تو اس سے مقید اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ جس وقت عقل مفہوم واجب الوجود اور برہان توحید دونوں کا ساتھ ساتھ ادراک کرے اس وقت مفہوم واجب کا جزئی کی تعریف میں داخل ہونا لازم نہ آئے، کیوں کہ اس وقت عقلا اس کا اشتراک فرض کرنا ممکن نہیں ہوتا، لیکن یہ امتناع نفس تصور سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس مفہوم کے تصور اور برہان توحید کے تصور کے مجموعے سے حاصل ہوتا ہے، اور رہ گیا نفس تصور اور حصول عقلی تو اس میں اشتراک فرض کرنا اب بھی عقلا ممکن ہوتا ہے۔

مفہوم جزئی میں ''نفس تصور'' معتبر کیوں

تشریح: شارح نے مفہوم جزئی میں ''نفس تصور'' کے مانع شرکت ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ سید السند نے حاشیہ میں ان دونوں قیدوں کی وجہ بیان فرمائی ہے۔ پہلے تصور کی وجہ بیان فرمائی ہے پھر ''نفس'' کی وجہ بیان فرمائی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں ''نفس تصور'' سے شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اگر تصور کا اعتبار نہ کیا جاتا اور یوں کہا جاتا کہ ''ہر مفہوم دو حال سے خالی نہیں'' یا وہ شرکت سے مانع ہوگا یا نہیں اول جزئی ہے دوسرا کلی'' تو اس سے یہ بات مفہوم ہوتی کہ مفہوم کے جزئی ہونے کے لیے واقع میں اس کا مانع شرکت ہونا مقصود و معتبر ہے، اور اس سے مفہوم ''واجب الوجود'' کا جزئی حقیقی ہونا لازم آتا کیوں کہ خارج اور نفس الامر میں یہ مفہوم بھی شرکت سے مانع ہے، لیکن جب تصور کی قید لگا دی تو معلوم ہو گیا کہ عند العقل مفہوم کا مانع شرکت ہونا معتبر ہے، اس طور پر کہ عقل اس کا اشتراک فرض کرنے سے منع کرتی ہو، اسے جائز نہ رکھتی ہو، اس تقدیر پر مفہوم ''واجب الوجود'' کا جزئی کی حد میں داخل ہونا لازم نہیں آئے گا کیوں کہ خارجی دلائل کی بنیاد پر خارج میں اگر چہ یہ مفہوم شرکت سے مانع ہے تاہم اس کا نفس تصور شرکت سے مانع نہیں، فرمایا ''نفس تصور'' مانع شرکت ہو، اس میں نفس کی قید اس لیے لگا دی تا کہ جس وقت مفہوم ''واجب الوجود'' اور براہین توحید کا تصور ایک ساتھ کیا جائے، اس وقت اس کے جزئی حقیقی ہونے کا وہم نہ ہو، کیوں کہ جب اس مفہوم کا تعقل براہین توحید کے ساتھ کیا جائے تو اس وقت اس کا ''تصور'' شرکت سے مانع ہوتا ہے اور عقل اس کے اشتراک کو ممتنع قرار دیتی ہے، تاہم یہ امتناع نفس تصور سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ ''تصور مع البراہین'' سے حاصل ہوتا ہے، اور اس کا ''نفس تصور'' اس وقت بھی شرکت سے مانع نہیں ہوتا ہے جس وقت براہین کے ساتھ شرکت سے مانع ہوتا ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ ''تصور'' کی قید کے ذریعہ ''مفہوم واجب الوجود'' کی حالت واقعی سے احتراز کیا ہے، اور ''نفس'' کی قید سے اس وقت کی حالت سے احتراز فرمایا ہے جس میں براہین توحید کے ساتھ ملحوظ و معتبر ہو۔

قطبی: وَكَالْكُلِّيَّاتِ الْفَرْضِيَّةِ.

میر قطبی: هِيَ الَّتِيْ لَا يُمْكِنُ صِدْقُهَا فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ عَلٰى شَيْءٍ مِنَ الْاَشْيَاءِ الْخَارِجِيَّةِ وَالذِّهْنِيَّةِ كَاللَّا شَيْءِ فَاِنَّ كُلَّ مَا يُفْرَضُ فِي الْخَارِجِ فَهُوَ شَيْءٌ فِي الْخَارِجِ ضَرُوْرَةً وَكُلُّ مَا يُفْرَضُ فِي الذِّهْنِ فَهُوَ شَيْءٌ فِي الذِّهْنِ ضَرُوْرَةً فَلَا يَصْدُقُ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ عَلٰى شَيْءٍ مِنْهُمَا اَنَّهُ لَا شَيْءَ

وَكَاللَّا مُمْكِنِ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ فَإِنَّ كُلَّ مَفْهُوْمٍ يَصْدُقُ عَلَيْهِ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ اَنَّهٗ مُمْكِنٌ عَامٌّ فَيَمْتَنِعُ صِدْقُ نَقِيْضِهٖ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ عَلٰى مَفْهُوْمٍ مِنَ الْمَفْهُوْمَاتِ وَكَاللَّا مَوْجُوْدِ فَإِنَّ كُلَّ مَا هُوَ فِي الْخَارِجِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ مَوْجُوْدٌ فِيْهِ وَكُلُّ مَا يُفْرَضُ فِي الذِّهْنِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ مَوْجُوْدٌ فِي الذِّهْنِ فَلَا يُمْكِنُ صِدْقُ نَقِيْضِهٖ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ عَلٰى شَيْءٍ اَصْلًا لٰكِنَّ هٰذِهِ الْكُلِّيَّاتِ الْفَرْضِيَّةَ مَعَ امْتِنَاعِ صِدْقِهَا عَلٰى شَيْءٍ لَا يَمْتَنِعُ الْعَقْلُ بِمُجَرَّدِ حُصُوْلِهَا عَنْ فَرْضِ الْاِشْتِرَاكِ بَلْ يُمْكِنُهٗ فَرْضُ اشْتِرَاكِهَا بِمُجَرَّدِ حُصُوْلِهَا فِيْهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ شُمُوْلِ نَقَائِضِهَا لِجَمِيْعِ الْاَشْيَاءِ.

ترجمہ:” کلیات فرضیہ “وہ کلیاں ہیں جن کا صدق واقع میں کسی بھی خارجی یا ذہنی شی پر ممکن نہیں ہوتا جیسے ”لا شی “کیوں کہ جس چیز کو خارج میں فرض کیا جائے وہ ضرور خارج میں شی ہوگی، اور جس چیز کو ذہن میں فرض کیا جائے وہ بدیہی طور پر ذہن میں شی ہوگی تو نفس الامر میں کسی بھی شی پر یہ کلی صادق ہی نہیں آئے گی کیوں کہ وہ ”لا شئی “ ہے، یوں ہی ”لا ممکن “ کیوں کہ ہر مفہوم پر نفس الامر میں یہ صادق آتا ہے کہ وہ ممکن عام ہے لہٰذا نفس لامر میں اس کی نقیض کا ہر ایک مفہوم پر صدق محال ہوگا۔ یوں ہی ”لا موجود “کیوں کہ جو چیز خارج میں ہو اس پر یہ صادق آتا ہے کہ ”وہ خارج میں موجود ہے “اور جو چیز خارج میں فرض کی جائے اس پر ذہن میں موجود ہونا صادق آتا ہے ، تو واقع میں اس کی نقیض (لا موجود) کا کسی بھی شی پر صدق ممکن نہیں ، لیکن اس کے باوجود کہ ان کلیات فرضیہ کا خارج میں کسی بھی شی پر صدق ممکن نہیں نفس تصور و حصول کے لحاظ سے عقل ان میں اشتراک فرض کرنے کو ممتنع قرار نہیں دیتی بلکہ نفس تصور کے لحاظ سے عقل ان میں اشتراک ممکن قرار دیتی ہے ، اس سے قطع نظر کرتے ہوے کہ ان کی نقیضیں تمام اشیا کو شامل ہیں۔

کلیات فرضیہ کا بیان

تشریح: جو کلیاں خارج میں اشتراک سے مانع ہیں ان کی مثال میں شارح نے ”کلیات فرضیہ “کو پیش کیا ہے۔ سید السند نے حاشیہ کے اس حصے میں کلیات فرضیہ کی تعریف و تمثیل کے بعد یہ بیان کیا ہے کہ یہ کلیاں کس طرح خارج میں مانع اشتراک ہیں، چناں چہ فرماتے ہیں: کلیات فرضیہ وہ کلیاں ہیں جن کا صدق کسی بھی خارجی یا ذہنی شئی پر

ممکن نہ ہو، مثلاً ”لا شئی“”لا ممکن“”لا موجود“ یہ تین کلیاں ایسی ہیں جن کا کسی بھی خارجی یا ذہنی شئی پر صدق نہیں ہوسکتا، ”لا شئی“ کا صدق اس لیے نہیں ہوسکتا کہ جس چیز کو خارج میں فرض کریں وہ خارجی شی ہوگی اور جس چیز کو ذہن میں فرض کریں وہ ذہنی شئی ہوگی، اور شی خارجی ہو یا ذہنی بہر دو صورت نفس الامر میں اس پر ”لا شئی“ کا صدق نہیں ہوسکتا، یوں ہی ”لاممکن“ کا صدق خارج میں بھی کسی شی پر ممکن نہیں، کیوں کہ ہر مفہوم واقع میں ممکن ہوتا ہے، اور اس پر نفس الامر میں ”ممکن عام“ صادق آتا ہے تو ممکن کی نقیض ”لا ممکن“ کسی بھی مفہوم پر صادق نہیں آسکتی، یوں ہی ”لا موجود“ کا صدق کسی بھی شی پر ممکن نہیں کیوں کہ جو چیز خارج میں ہو اس پر موجود خارجی صادق آتا ہے، اور جو چیز ذہن میں فرض کی جائے واقع میں اس پر موجود ذہنی صادق آتا ہے، اور موجود خارجی ہو یا ذہنی دونوں صورت میں اس پر اس کی نقیض لا موجود ہرگز صادق نہیں آسکتی، اور یہ کلیاں جب خارج میں ایک فرد پر بھی صادق نہیں آسکتیں تو واقع اور نفس الامر میں ان میں اشتراک کیسے ہوسکے گا، لیکن ان کا نفس تصور کثیرین پر صدق سے مانع نہیں ہے۔

وَاِنَّمَا اعْتَبَرَ الْقَوْمُ فِی التَّقْسِیْمِ اِلیٰ الْکُلِّیِّ وَالْجُزْئِیِّ حَالَ الْمَفْهُوْمَاتِ فِی الْعَقْلِ اَعْنِی امْتِنَاعَهَا عَنْ فَرْضِ الْعَقْلِ لِاشْتِرَاکِهَا وَعَدَمَ امْتِنَاعِهَا عَنْهُ فَجَعَلُوا اَمْثَالَ مَفْهُومِ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ وَنَقَائِضَ الْمَفْهُوْمَاتِ الشَّامِلَةِ لِجَمِیْعِ الْاَشْیَاءِ الذِّهْنِیَّةِ وَالْخَارِجِیَّةِ الْمُحَقَّقَةِ وَالْمُقَدَّرَةِ دَاخِلَةً فِی الْکُلِّیَّاتِ دُوْنَ الْجُزْئِیَّاتِ وَلَمْ یَعْتَبِرُوْا حَالَ الْمَفْهُوْمَاتِ فِی اَنْفُسِهَا اَعْنِی امْتِنَاعَهَا عَنِ الْاِشْتِرَاکِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ وَعَدَمَ امْتِنَاعِهَا عَنْهُ فِیْهَا وَلَمْ یَجْعَلُوْا تِلْکَ الْمَذْکُوْرَاتِ دَاخِلَةً فِی الْجُزْئِیَّاتِ بِنَاءً عَلیٰ اَنَّ مَقْصُوْدَهُمْ هُوَ التَّوَصُّلُ بِبَعْضِ الْمَفْهُوْمَاتِ اِلیٰ بَعْضٍ وَذالِکَ اِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ حُصُوْلِهَا فِی الذِّهْنِ فَاعْتِبَارُ اَحْوَالِهَا الذِّهْنِیَّةِ هُوَ الْمُنَاسِبُ لِمَاهُوَ غَرَضُهُمْ.

ترجمہ: منطقیوں نے کلی اور جزئی کی تقسیم میں عند العقل مفہومات کی حالت کا اعتبار کیا، یعنی عقل کے فرض اشتراک کا امتناع یا عدم امتناع کا اعتبار کیا، جس کے باعث مفہوم واجب الوجود، اور مفہومات عامہ جو تمام اشیا

خارجیہ، ذہنیہ، محققہ، مقدرہ کو شامل ہوتی ہیں، کو جزئیات میں داخل نہ کر کے کلیات میں داخل فرمایا، اور مفاہیم کی نفس الامری حالت کا اعتبار نہیں کیا یعنی واقع میں ان مفاہیم کے مانع اشتراک ہونے نہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا، اور اس کا اعتبار کر کے مفہومات مذکورہ کو جزئیات میں داخل نہیں کیا، کیوں کہ ان کا مقصد بعض مفاہیم کے ذریعہ بعض مفاہیم تک رسائی ہے اور یہ رسائی حصول ذہنی کے اعتبار سے ہوتی ہے پس ان مفہومات کے احوال ذہنیہ کا اعتبار ان کے غرض کے مناسب ہے۔

کلی اور جزئی میں مفہوم عقلی معتبر ہے

تشریح: سید السند نے حاشیہ کے اس حصے میں مفہومات مذکورہ کے احوال ذہنیہ کے اعتبار کرنے کی وجہ بیان فرمائی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں: منطقی حضرات نے کلی، اور جزئی کی تقسیم میں ان مفہومات کی عقلی حالت کا اعتبار کیا اور عقل کے فرض اشتراک کے امتناع یا عدم امتناع کا لحاظ فرمایا، خارجی اور نفس الامری حالت کا اعتبار نہیں کیا نہ ہی خارج میں ان مفاہیم کے مانع اشتراک ہونے نہ ہونے کا اعتبار کیا جس کے باعث ان مفہومات مذکورہ کو جزئیات میں داخل نہ کر کے کلیات میں داخل کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ منطقیوں کا مقصود بعض مفاہیم سے بعض مفاہیم تک رسائی حاصل کرنا ہوتا ہے اور یہ رسائی ان مفاہیم کے نفس حصول ذہنی کے اعتبار سے ہوتا ہے خارجی حالت کا ایصال میں کوئی دخل نہیں ہوتا پس کلی اور جزئی کی تقسیم میں مفہومات کی ذہنی اور عقلی حالت کا اعتبار کرنا اصل مقصد کے زیادہ مناسب تھا اس لیے ان احوال کا اعتبار فرمایا۔

قطبی: وَمِنْ هٰهُنَا يُعْلَمُ.

میر قطبی: اَیْ وَمِنْ اَجْلِ اَنَّ مَفْهُوْمَ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ وَ مَفْهُوْمَاتِ اللَّا شَیْءِ واللَّا مُمْكِنِ واللَّا مَوْجُوْدِ كُلِّيَّاتٌ يُعْلَمُ اَنَّ اَفْرَادَ الْكُلِّيِ الَّتِیْ يَتَحَقَّقُ بِهَا كُلِّيَّتُهٗ لَا يَجِبُ اَنْ يَصْدُقَ الْكُلِّيُّ عَلَيْهَا فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ بَلْ مِنْ اَفْرَادِهٖ مَا يَمْتَنِعُ صِدْقُهٗ عَلَيْهَا فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ فَاِنَّ مَفْهُوْمَ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ يَمْتَنِعُ صِدْقُهٗ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ عَلٰى اَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ وَالْكُلِّيَاتُ الْفَرَضِيَّةُ يَمْتَنِعُ صِدْقُهَا فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ عَلٰى شَیْءٍ وَاحِدٍ فَضْلًا عَمَّا هُوَ اَكْثَرُ عَنْهُ فَالْمُعْتَبَرُ فِیْ اَفْرَادِ الْكُلِّيِ اِمْكَانُ فَرْضِ صِدْقِهٖ عَلَيْهَا اِذْ بِهٰذَا

الْمِقْدَارِ يَتَحَقَّقُ كُلِّيَّتُهُ وَكَوْنُ تِلْكَ الْاَفْرَادِ اَفْرَادًا لَهُ مُحَقَّقَةٌ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ غَيْرُ لَازِمٍ لِكُلِّيَّتِهٖ نَعَمْ مَا كَانَ فَرْدًا لِلْكُلِّيِّ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ فَلَا بُدَّ اَنْ يَصْدُقَ عَلَيْهِ ذَالِكَ الْكُلِّيُّ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ اَوْ اَمْكَنَ صِدْقُهٗ عَلَيْهِ فِيْهَا وَسَتَظْهَرُ فَائِدَةٌ لِهٰذِهِ النُّكْتَةِ الَّتِيْ عَلِمْتَ هٰهُنَا فِيْ مَبَاحِثِ تَحْقِيْقِ مَفْهُوْمَاتِ الْقَضَايَا الْمَحْصُوْرَةِ.

ترجمہ: اس سبب سے کہ مفہوم واجب الوجود اور مفہوم "لا شئی، لا ممکن، لا موجود" کلیات ہیں یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ کلی کے جن افراد کے سبب کلیت متحقق ہوتی ہے واقع میں کلی کا ان افراد پر صادق آنا ضروری نہیں بلکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ بعض افراد پر اس کلی کا صادق آنا ممتنع اور محال ہو کیوں کہ مفہوم واجب الوجود کا نفس الامر میں ایک سے زائد پر صادق آنا ممتنع ہے، اور فرضی کلیات کا نفس الامر میں ایک بھی شی پر صدق ممکن نہیں چہ جائے کہ ایک سے زائد پر صادق آئے۔ پس افراد کلی کے بارے میں درحقیقت معتبر یہ ہے کہ ان پر کلی کا صدق فرض کرنا ممکن ہونا چاہیے، کیوں کہ کلیت کے تحقق کے لیے اتنا بس ہے، خارج میں کلی کے افراد کا پایا جانا کلیت کے لیے لازم نہیں، ہاں جو خارج میں کلی کا فرد ہوگا اس پر نفس الامر میں کلی کا صدق ضروری ہے، یا صدق کا امکان ضروری ہے، اس نکتے کا فائدہ جس کو یہاں جانا ہے، قضایا محصورہ کے مفاہیم کی تحقیق کے مباحث میں ظاہر ہوگا۔

کلیت کے تحقق کے لیے خارج میں صدق ضروری نہیں

تشریح: شارح نے فرمایا اس بحث سے معلوم ہو گیا کہ کلیت کے لیے نفس الامر میں کلی کا اپنے افراد پر صادق آنا ضروری نہیں ۔ سید السند نے حاشیہ میں اسی دعوے کو مزید وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے، چناں چہ فرماتے ہیں: جب یہ معلوم ہوگیا کہ مفہوم "واجب الوجود" "لا شئی" "لا ممکن" اور "لا موجود" کلیاں ہیں جب کہ واجب کا نفس الامر میں ایک سے زائد پر صدق ممتنع ہے، اور آخر الذکر تینوں کلیوں کا ایک فرد پر بھی صدق ممکن نہیں ہے، تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ کلیت کے تحقق کے لیے کلی کا اپنے افراد پر خارج میں صادق آنا ضروری نہیں، بلکہ خارج میں افراد پر کلی کا صدق فرض کرنے کا امکان کافی ہے، کیوں کہ کلیت کا تحقق اتنے ہی سے ہوجاتا ہے، کلیت کے تحقق کے لیے افراد کا خارج میں موجود و متحقق ہونا ضروری نہیں ہاں! اگر کلی کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں تو خارج میں کلی کا افراد پر صدق ضروری ہے یا کم از کم خارج میں افراد پر کلی کا صدق ممکن ہونا چاہیے، اس نکتے کا فائدہ قضایا محصورہ کی بحثوں میں ظاہر ہوگا۔

قطبی: غَالِبًا

میر قطبی: اِشَارَةٌ اِلیٰ اَنَّ بَعْضَ الْكُلِّيَّاتِ لَيْسَ جُزْءًا لِجُزْئِيَّاتِهٖ كَالْخَاصَّةِ وَالْعَرْضِ الْعَامِّ وَاَمَّا الثَّلٰثَةُ الْبَاقِيَةُ فَهِیَ اَجْزَاءٌ لِجُزْئِيَّاتِهَا فَاِنَّ الْجِنْسَ وَالْفَصْلَ جُزْءَانِ لِمَاهِيَةِ النَّوْعِ وَالنَّوْعُ جُزْءٌ لِلشَّخْصِ مِنْ حَيْثُ هُوَ شَخْصٌ وَاِنْ كَانَ تَمَامَ مَاهِيَتِهٖ.

ترجمہ: غالبًا سے اشارہ اس طرف ہے کہ بعض کلیات اپنے جزئیات کا جز نہیں ہوتیں جیسے خاصہ اور عرض عام رہ گئے باقی تین تو وہ اپنے جزئیات کے اجزا ہوتے ہیں، اس لیے کہ جنس اور فصل، ماہیت نوع کے جز ہوتے ہیں، اور نوع، شخص کا جز ہوا کرتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ شخص ہے اگرچہ اس کا تمام حقیقت بھی ہوتا ہے۔

”غالبًا“ قید کا فائدہ

تشریح: شارح نے فرمایا: ”کلی زیادہ تر جزئی کا جز ہوتا ہے“۔ سید السند حاشیہ میں ”غالبا“ کی قید لگانے کی وجہ بیان فرمائی ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ کلی کی پانچ قسمیں ہیں۔ نوع، جنس، فصل، خاصہ، عرض عام، ان میں پہلی تین اپنے اپنے افراد کا جز ہوتی ہیں، لیکن خاصہ اور عرض عام اپنے افراد کا جز نہیں ہوتے، اور تین چونکہ پانچ کا اکثر ہیں اس لیے شارح نے غالبا کا لفظ ذکر کیا ہے، اول تین اپنے جزئی کا جز ہوتے ہیں بایں طور کہ جنس اپنے افراد نوعیہ کا جز ہوتی ہے کیوں کہ نوع، جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہیں اور جنس وفصل دونوں نوع کا جز ہوتی ہیں جیسے حیوان اور ناطق دونوں انسان کا جز ہیں کیوں کہ انسان حیوان اور ناطق سے مرکب ہے حیوان جنس ہے اور ناطق فصل ہے، اور نوع اپنے افراد کا جز ہوتی ہے، جیسے انسان اپنے افراد، زید، عمر، بکر، وغیرہ کا جز ہے، اس لیے کہ فرد میں دو جز ہوتے ہیں (۱) ماہیت نوعیہ، (۲) تشخص، ان دونوں سے مل کر فردِ نوع اور جزئی حقیقی بنتا ہے، پس واضح ہو گیا کہ نوع اپنے فرد کی حقیقت کا جز ہوتی ہے اور جنس وفصل نوع کا جز ہوتی ہیں، اس طرح تینوں کلیاں اپنے اپنے جزئیات کا جز ہوا کرتی ہیں، اس لیے فرمایا غالبًا، حاصل کلام یہ کہ غالبا کا ذکر یہ بیان کرنے کے لیے نہیں ہے کہ پانچوں کلیاں زیادہ تر حالات میں اپنے افراد کا جز ہوا کرتی ہیں، بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ ان پانچ میں سے اکثر اپنے افراد کی حقیقت کا جز ہوتی ہیں۔

قطبی: وَكُلِّيَّةُ الشَّیْءِ اِنَّمَا يَكُوْنُ الخ

میر قطبی: لَا يَخْفٰی اَنَّ هٰذَا الْمَعْنٰی اِنَّمَا يَظْهَرُ فِی الْكُلِّیِّ بِالْقِيَاسِ اِلیٰ

الْجُزْئِيِّ الْاِضَافِيِّ فَاِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُتَضَايِفٌ لِلْاٰخَرِ اِذْ مَعْنَى الْجُزْئِيِّ الْاِضَافِيِّ هُوَ الْمُنْدَرِجُ تَحْتَ شَيْءٍ وَ ذَالِكَ الشَّيْءُ يَكُوْنُ مُتَنَاوِلًا لِذَالِكَ الْجُزْئِيِّ وَلِغَيْرِهٖ فَالْكُلِّيَّةُ وَالْجُزْئِيَّةُ الْاِضَافِيَّةُ مَفْهُوْمَانِ مُتَضَايِفَانِ لَا يُعْقَلُ اَحَدُهُمَا اِلَّا مَعَ الْاٰخَرِ كَالْاُبُوَّةِ وَالْبُنُوَّةِ وَاَمَّا الْجُزْئِيَّةُ الْحَقِيْقِيَّةُ فَهِيَ تُقَابِلُ الْكُلِّيَّةَ تَقَابُلَ الْمَلَكَةِ وَالْعَدَمِ فَاِنَّ الْجُزْئِيَّةَ مَنْعُ فَرْضِ الْاِشْتِرَاكِ بِاَنْ يَصْدُقَ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ وَالْكُلِّيَّةُ عَدَمُ الْمَنْعِ فَالْاَوْلٰى اَنْ يُذْكَرَ وَجْهُ التَّسْمِيَةِ فِي الْكُلِّيِّ وَالْجُزْئِيِّ الْاِضَافِيِّ ثُمَّ يُقَالُ وَاِنَّمَا سُمِّيَ الْحَقِيْقِيُّ اَيْضًا جُزْئِيًّا لِاَنَّهٗ اَخَصُّ مِنَ الْجُزْئِيِّ الْاِضَافِيِّ فَاُطْلِقَ اسْمُ الْعَامِّ عَلَى الْخَاصِّ وَقُيِّدَ بِالْحَقِيْقِيِّ لِمَا سَيُذْكَرُ.

ترجمہ: واضح رہے کہ یہ معنی کلی میں ”جزئی اضافی“ کی طرف نظر کرتے ہوئے ظاہر ہوتا ہے، کیوں کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کا متضایف ہے، اس لیے کہ جزئی اضافی وہ مفہوم ہے جو کسی شئ کے تحت مندرج ہو اور وہ شئ اس جزئی کو اور اس کے علاوہ کو شامل وعام ہو، پس کلیت، اور جزئیت اضافیہ دونوں متضایف مفہوم ہوئے جن میں ایک کی تعبیر دوسرے کے تصور کے بغیر نہیں ہوسکتی ہے، جیسے ابوت و بنوت، رہ گئی جزئیت حقیقیہ تو وہ کلیت کا مقابل ہے جیسے وجود وعدم مقابل ہیں، کیوں کہ جزئیت کثیرین پر صدق فرض کرنے سے مانع ہوتی ہے، اور کلیت غیر مانع ہے پس اولی یہ ہے کہ کلی اور جزئی اضافی کی وجہ تسمیہ میں شارح کا مذکورہ کلام ذکر کیا جائے، پھر کہا جائے کہ فرد کو بھی جزئی سے موسوم کیا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ جزئی اضافی سے اخص ہے، لہٰذا عام کا نام خاص پر رکھ دیا اور اسے حقیقی کی قید سے مقید کر دیا، جس کا بیان عنقریب آئے گا۔

کلی کی وجہ تسمیہ پر ایک اعتراض وجواب

تشریح: کلی کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے شارح نے فرمایا ”شئ“ کی کلیت جزئی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوتی ہے۔ سید السند نے حاشیہ میں شارح کے اس دعوے پر ایک اعتراض وارد کیا ہے۔ جو درج ذیل ہے:

اعتراض: شارح کے کلام سے ظاہر ہے کہ یہاں جزئی سے جزئی حقیقی مراد ہے جو مناسب نہیں ہے کیوں کہ کلی کا جزئی کی طرف نسبت کرتے ہوئے کلی ہونا اسی وقت ہوسکتا ہے جب کلی اور جزئی متضایف ہوں اور ظاہر ہے کہ

متضایف کلی اور جزئی اضافی ہیں نہ کہ کلی اور جزئی حقیقی کیوں کہ ”جزئی اضافی“ وہ مفہوم ہے جو کسی شی کے تحت مندرج ہو اور وہ شی اس کو اور اس کے غیر کو عام ہو اور جب ایسا ہے تو جزئی کی جزئیت اس شی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے، اور یہاں ”شی“ سے مراد کلی ہے جس کی کلیت اس جزئی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے، تو ثابت کہ کلیت اور جزئیت اضافیہ متضایف ہیں کہ ایک کا تصور دوسرے کے ساتھ تو ہو سکتا ہے لیکن ایک کا تصور دوسرے کے بغیر نہیں ہو سکتا جیسے ابوت اور بنوت کا تصور ایک دوسرے کے بغیر نہیں ہو سکتا لیکن کلی اور جزئی حقیقی متضایف نہیں ہیں بلکہ وجود و عدم کی طرح دونوں باہم مقابل ہیں، کیوں کہ جزئیت حقیقیہ کثیرین پر فرض صدق سے مانع ہوتی ہے، اور کلیت مانع نہیں ہوتی، لہٰذا یہ کہنا کہ کلی جزئی حقیقی کی طرف نسبت کرتے ہوئے کلی ہوتی ہے بہتر نہیں۔

بہتر وجہ تسمیہ: بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ کلی جزئی اضافی کی طرف نسبت کرتے ہوئے کلی ہے، اور جزئی اضافی کلی کی طرف نسبت کرتے ہوئے جزئی ہے، رہ گیا جزئی حقیقی کو جزئی سے موسوم کرنا تو وہ اس طرح ہے کہ جزئی حقیقی جزئی اضافی سے اخص ہے پس عام کا نام مجازاً خاص پر رکھ دیا گیا، اور امتیاز کے لیے اس کو حقیقی سے مقید کر دیا، یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ محشی نے اپنی بیان کردہ وجہ تسمیہ کو اولیٰ فرمایا ہے، صواب نہیں فرمایا، اس کہ وجہ یہ ہے کہ شارح نے جو بیان کیا ہے وہ بھی مسلم ہے، اور اس اعتبار سے درست ہے کہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوتا ہے پس جب اس کو کلی کا متضایف قرار دیا جاتا ہے تو وہ اس حیثیت سے ملحوظ و معتبر ہوتا ہے کہ جزئی اضافی ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ جزئی حقیقی ہے۔

قطبی: وَهِيَ لَا تَقْتَنِصُ بِالْجُزْئِيَّات.

میر قطبی: وَذالِكَ لِاَنَّ الْجُزْئِيَّاتِ اِنَّمَا تُدْرَكُ بِالْاِحْسَاسَاتِ اَمَّا بِالْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ اَوِالْبَاطِنَةِ وَلَيْسَ الْاِحْسَاسُ مِمَّا يُؤَدِّيْ بِالنَّظَرِ اِلٰى اِحْسَاسٍ اٰخَرَ بِاَنْ يُحَسَّ مَحْسُوْسَاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ وَتُتَرَتَّبُ عَلٰى وَجْهٍ يُؤَدِّيْ اِلَى الْاِحْسَاسِ بِمَحْسُوْسٍ اٰخَرَ بَلْ لَا بُدَّ لِذَالِكَ الْمَحْسُوْسِ الْاٰخَرِ مِنْ اِحْسَاسٍ اٰخَرَ ابْتِدَاءً وَذالِكَ ظَاهِرٌ لِمَنْ يُرَاجِعُ اِلٰى وِجْدَانِهٖ وَكَذَالِكَ لَيْسَ تَرْتِيْبُ الْمَحْسُوْسَاتِ مُؤَدِّيًا اِلٰى اِدْرَاكِ الْكُلِّيِّ وَذَالِكَ اَظْهَرُ فَالْجُزْئِيَّاتُ مِمَّا لَا يَقَعُ فِيْهَا نَظَرٌ وَلَا فِكْرٌ اَصْلاً وَلَا هِيَ مِمَّا يَحْصُلُ بِفِكْرٍ وَنَظَرٍ فَلَيْسَتْ كَاسِبَةً وَلَا مُكْتَسَبَةً فَلَا غَرَضَ لِلْمَنْطِقِيِّ مُتَعَلِّقٌ

بِالْجُزْئِيَّاتِ فَلَا بَحْثَ لَهٗ عَنْهَا بَلْ لَا يُبْحَثُ عَنِ الْجُزْئِيَّاتِ فِي الْعُلُوْمِ الْحِكْمِيَّةِ اَصلًا وَذالِكَ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنْ تِلْكَ الْعُلُوْمِ تَحْصِيْلُ كَمَالٍ لِلنَّفْسِ الْاِنْسَانِيَّةِ يَبْقىٰ بِبقَائِهَا وَالْجُزْئِيَّاتُ مُتَغَيِّرَةٌ مُتَبَدِّلَةٌ فَلَا يَحْصُلُ لَهَا مِنْ اِدْرَاكِهَا كَمَالٌ يَبْقىٰ بِبَقَاءِ النَّفْسِ وَاَيْضًا الْجُزْئِيَّاتُ غَيْرُ مُنْضَبِطَةٍ لِكَثْرَتِهَا وَعَدَمِ انْحِصَارِهَا فِيْ عَدَدٍ تَفِيْ قُوَّةُ الْاِنْسَانِ بِتَفَاصِيْلِهٖ فَلَا بَحْثَ اِلَّا عَنِ الْكُلِّيَّاتِ .

فَاِنْ قُلْتَ: قَدْ ذَكَرَ هٰهُنَا الْجُزْئِيَّ الْحَقِيقِيَّ وسَيَذْكُرُ الْجُزْئِيَّ الْاِضَافِيَّ وَالنِّسْبَةَ بَيْنَهُمَا وَذالِكَ بَحْثٌ عَنِ الْجُزْئِيِّ الْحَقِيْقِيِّ. قُلْتُ اَمَّا ذِكْرُهٗ هٰهُنَا فَتَصْوِيْرُ مَفْهُوْمِ الْجُزْئِيِّ الْحَقِيْقِيِّ لِيَتَّضِحَ بِهٖ مَفْهُوْمُ الْكُلِّيِّ وَاَمَّا بَيْنَ النِّسْبَةِ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ فَمِنْ تَتِمَّةِ التَّصْوِيْرِ اِذْ بِمَعْرِفَةِ النِّسْبَةِ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ يَنْكَشِفَانِ زِيَادَةَ انْكِشَافٍ وَاَمَّا الْجُزْئِيُّ الْاِضَافِيُّ فَاِنْ كَانَ كُلِّيًّا فَالْبَحْثُ عَنْهُ لِكَوْنِهٖ كُلِّيًّا وَاِنْ كَانَ جُزْئِيًّا حَقِيْقِيًّا فَلَا يُبْحَثُ عَنْهُ وَاَمَّا تَصْوِيْرُ مَفْهُوْمِهٖ الشَّامِلِ لِقِسْمَيْهِ فَلَيْسَ عَنْهُ بَحْثاً لِاَنَّ الْبَحْثَ بَيَانُ اَحْوَالِ الشَّيْءِ وَاَحْكَامِهٖ لَا بَيَانُ مَفْهُوْمِهٖ.

ترجمہ: وہ اس لیے کہ جزئیات یا تو حواس ظاہرہ سے مدرک ہوتے ہیں، یا حواس باطنہ سے اور احساس ایسی چیز نہیں جو بذریعہ نظر دوسرے احساس کی طرف مودی ہو، بایں طور کہ چند محسوسات کا احساس کیا جائے پھر ان احساسات کو اس ترتیب پر مرتب کیا جائے جو دوسرے محسوس کے احساس تک مودی اور موصل ہو بلکہ اس محسوس کے لیے از سرنو دوسرے احساس کی ضرورت ہوگی، یہ چیز اس شخص پر ظاہر و عیاں ہے جو وجدان کی طرف رجوع کر سکتا ہے، یوں ہی محسوسات کی ترتیب ادراک کلی کی طرف مودی نہیں ہوتی اور یہ اظہر ہے، غرض کہ جزئیات نہ اس قبیل سے ہیں جس میں نظر و فکر واقع ہوتی ہے، نہ اس قبیل سے ہیں جو نظر و فکر سے حاصل ہوتے ہیں پس جزئیات نہ کاسب ہیں نہ مکتسب اسی لیے منطقی کی ان سے کوئی غرض متعلق نہیں ہوتی لہٰذا منطقی جزئیات سے بحث بھی نہیں کرتا

،بلکہ تمام علوم حکمیہ میں جزئیات سے بحث نہیں کی جاتی ہے اس لیے کہ ان علوم سے مقصود نفس انسانی کا ایسا کمال حاصل کرنا ہوتا ہے، جو نفس کی بقا کے ساتھ باقی رہے اور جزئیات بدلتے رہتے ہیں لہٰذا جزئیات کے ادراک سے نفس کو ایسا کمال حاصل ہوگا ہی نہیں جو نفس کی بقا کے ساتھ باقی و قائم رہے، نیز جزئیات اپنی کثرت اور غیر منحصر ہونے کے باعث کسی ضابطہ کلیہ کے تحت نہیں آتی ہیں نہ کسی ایسے عدد میں منحصر ہیں جس کی تفصیل قوت انسانی کر سکے، اسی لیے ان فنون میں صرف کلیات سے بحث ہوتی ہے جزئیات سے بحث نہیں ہوتی اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ یہاں جزئی حقیقی کا ذکر ہوا، اور عنقریب جزئی اضافی اور ان دونوں کے درمیانی نسبت کا بیان ہوگا اور یہ جزئی حقیقی سے بحث ہی تو ہے، لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ منطقی جزئی سے بحث نہیں کرتا غلط ہے، تو میں یہ عرض کروں گا کہ یہاں صرف جزئی اضافی کا مفہوم بیان کیا گیا ہے تا کہ اس کے ذریعے کلی کا مفہوم واضح ہو جائے، رہ گیا دونوں معنوں (جزئیوں) کے درمیانی نسبت کا بیان تو وہ بیان مفہوم کا تتمہ ہے اس لیے کہ دو معنوں کے درمیانی نسبت کی معرفت سے دونوں اچھی طرح منکشف ہو جاتے ہیں، اور جزئی اضافی اگر کلی ہو تو اس سے بحث کلی ہونے کے سبب ہوگی اور جزئی حقیقی ہوگا تو اس سے بحث نہیں ہوگی اور رہ گیا اس کا وہ مفہوم بیان کرنا جو دونوں قسموں کو عام ہوتا ہے تو وہ بحث نہیں بیان مفہوم ہے اور مفہوم بیان کرنا جزئی سے بحث کرنا نہیں ہوتا، اس لیے کہ شی کے احوال و احکام کا بیان بحث کہلاتا ہے نہ کہ بیان مفہوم۔

منطق میں جزئیات سے بحث کیوں نہیں ہوتی

تشریح: شارح نے دعوی کیا کہ مجہولات تصوریہ کو جزئیات کے ذریعہ حاصل نہیں کیا جاتا۔ سید السند نے حاشیہ میں تین چیزیں ذکر کی ہیں (۱) شارح کے دعوی کی دلیل (۲) علوم حکمیہ میں جزئیات سے بحث نہ ہونے کی وجہ (۳) عدم بحث سے متعلق ایک اعتراض اور اس کا جواب، ترتیب سے تینوں کا بیان آرہا ہے:

(۱) شارح کے دعوی پر دلیل دیتے ہوئے محشی فرماتے ہیں مجہولات تصوریہ کا جزئیات سے ادراک نہیں ہو سکتا اس لیے کہ جزئیات کاسب نہیں ہوتی ہیں کیوں کہ جزئیات کی دو قسمیں ہیں (۱) جزئیات مادیہ (۲) جزئیات غیر مادیہ۔ جزئیات مادیہ حواس ظاہرہ سے حاصل ہوتی ہیں اور جزئیات غیر مادیہ حواس باطنہ سے حاصل ہوتی ہیں اور احساس ایسی چیز نہیں جو بذریعہ فکر و نظر دوسرے احساس تک موصل ہو، اس طرح کہ چند محسوسات کا احساس کیا جا ے پھر ان محسوسات کو اس طرح ترتیب دیا جائے کہ اس سے کسی دوسرے محسوس کا احساس ہو، ایسا نہیں ہوتا، یہ چیز اس شخص پر ظاہر و عیاں ہے جو وجدان صحیح رکھتا ہے یوں ہی ان محسوسات کے ذریعہ دوسری کسی کلی کا بھی ادراک نہیں ہو سکتا، یہ اور زیادہ ظاہر ہے، تو معلوم ہوا کہ جزئیات میں فکر جاری ہوتی ہے نہ دونوں قسموں (مادیہ اور غیر

مادیہ) میں سے کوئی بھی فکر و نظر سے حاصل ہوتی ہے، لہٰذا جزئیات نہ کاسب ہوتی ہیں نہ مکتسب اور جب جزئیات نہ کاسب ہوتی ہیں نہ مکتسب تو ان کے ذریعہ مجہولات تصوریہ کا ادراک کیسے ہوسکتا ہے؟۔

(۲) جب جزئیات کاسب نہیں ہوتی ہیں تو ان سے منطقی کی کوئی غرض بھی وابستہ نہیں ہوتی ہے اس لیے وہ ان سے بحث بھی نہیں کرتا ہے بلکہ تمام علوم حکمیہ میں جزئیات سے بحث نہیں ہوتی اس کی وجہ ایک یہ کہ علوم حکمیہ کی تحصیل سے نفس انسانی کے لیے وہ کمال حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے جو نفس کی بقا تک باقی رہے اور تحصیل کمال صرف کلیات سے ہوسکتا ہے جزئیات سے نہیں ہوسکتا اس لیے کہ جزئیات ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف متغیّر ہوتی رہتی ہیں اور بدلتی رہتی ہیں اس طرح کہ جزئیات، جوہر معروض ہوتی ہیں یا عارض معروض ہوتی ہیں، جوہر معروض ہونے کی صورت میں عوارض کے تغیر سے ان کی حالتیں ایک سے دوسری کی طرف متغیّر ہوتی رہتی ہیں اور عارض معروض ہونے کی صورت میں خود بدلتی رہتی ہیں اور جو چیز متغیّر و متبدل ہو اس سے ایسا کمال حاصل نہیں ہوسکتا جو بقائے نفس کے ساتھ ایک حالت پر قائم و باقی رہے، پس جزئیات سے مقصود حاصل نہ ہونے کے سبب ان علوم میں جزئیات سے بحث نہیں کی جاتی ہے دوسری یہ کہ جزئیات اتنی کثیر ہیں کہ کسی ضابطہ کلیہ کے تحت لاکر ان کا ادراک نہیں ہوسکتا اور ایک ایک کا علاحدہ علاحدہ شمار کرنا بھی انسانی طاقت کے بس سے باہر ہے، اس لیے مناطقہ صرف کلیات سے بحث کرتے ہیں اور ان کی نظر کلیات اور ان کے اقسام کے بیان میں منحصر ہوتی ہے جزئیات سے بالکل بحث نہیں کرتے۔

اس مقام پر ایک اعتراض اور جواب

(فأن قلت قدذكر ههنا..................لا بيان مفهومه)

اعتراض: محشی نے حاشیہ کے اس حصے میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے: وہ یہ کہ یہاں جزئی حقیقی کا ذکر ہوا، اور عنقریب جزئی اضافی کا ذکر ہوگا اور ان دونوں کے درمیانی نسبت کا بیان ہوگا، یہ جزئی سے بحث ہی تو ہے پھر آپ کا یہ کہنا کہ منطقی جزئیات سے بحث نہیں کرتا کیوں کر درست ہے؟

جواب: یہاں جزئی حقیقی کا مفہوم بیان کیا گیا ہے تاکہ کلی کا مفہوم واضح ہوجائے اور جزئی حقیقی اور اضافی کی درمیانی نسبت بیان کی گئی کیوں کہ دو معنوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت کی معرفت سے دونوں معانی کامل طریقے پر واضح اور منکشف ہوجاتے ہیں اس طرح بیان نسبت گویا بیان مفہوم کا تتمہ ہے لہٰذا اس کو بھی بیان کردیا، رہ گیا جزئی اضافی تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ کلی ہو اس صورت میں اس سے بحث گویا کلی سے بحث ہے، دوسری یہ کہ وہ جزئی حقیقی ہو اس صورت میں اس سے بحث ہی نہیں ہوتی البتہ اس کا ایک ایسا مفہوم بیان کیا جاتا ہے

جو جزئی اور کلی دونوں کو عام ہوتا ہے، اور شئی کا مفہوم بیان کرنا شئی سے بحث کرنا نہیں کہلاتا بلکہ شی کے احوال واحکام کا بیان بحث کہلاتا ہے۔ لہٰذا جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے مفہوم اور نسبت کے بیان سے اعتراض درست نہیں۔

قطبی: وَرُبَّمَا يُقَالُ الذَّاتِيُّ عَلٰى مَا لَيْسَ بِخَارِجٍ.

میر قطبی: اَیْ عَنِ الْمَاهِيَةِ فَيَتَنَاوَلُ الذَّاتِيُّ بِهٰذَا الْمَعْنَى الْمَاهِيَةَ لِاَنَّهَا لَيْسَتْ خَارِجَةً عَنْ نَفْسِهَا وَ يَتَنَاوَلُ اَجْزَاءَهَا الْمُنْقَسِمَةَ اِلٰى الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ وَاَمَّا الذَّاتِيُّ بِالْمَعْنَى الْاَوَّلِ اَيِ الدَّاخِلِ فِي الْمَاهِيَةِ فَيُخْتَصُّ بِالْاَجْزَاءِ وَفِيْ قَوْلِهٖ رُبَّمَا اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ اِطْلَاقَ الذَّاتِيِّ عَلَى الْمَعْنٰى الْاَوَّلِ اَشْهَرُ.

ترجمہ: یعنی ماہیت سے لہٰذا اس معنی کے اعتبار سے "ذاتی" ماہیت کو بھی عام ہوگا کیوں کہ ماہیت اپنی ذات سے باہر نہیں ہوتی اور ماہیت کے اجزا جنس وفصل کو بھی شامل ہوگا، رہ گیا ذاتی بمعنی اول یعنی داخل ماہیت کے معنیٰ میں ہو تو وہ اجزا کے ساتھ خاص ہے، اور "ربما" سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ پہلے معنی پر ذاتی کا اطلاق مشہور تر ہے۔

ذاتی کے اطلاقات اور معانی مراد

تشریح: شارح نے ذاتی کے دو اطلاقات اور دو معانی بیان فرمائے ہیں: (۱) جزو داخل (۲) وہ امر جو ماہیت سے خارج نہ ہو۔ سید السند نے حاشیہ میں ان اطلاقات کی وضاحت فرمائی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں: ذاتی کو دوسرے معنی میں لیا جائے تو اس کا اطلاق نفس ماہیت پر بھی ہوگا اور اس کے اجزا جنس وفصل پر بھی ہوگا، جنس وفصل پر اس کا صدق اس لیے ہوگا کہ وہ ماہیت میں داخل اور اس کے اجزا میں سے ہیں اور نفس ماہیت پر اس لیے ہوگا کہ ماہیت اپنی ذات سے خارج نہیں ہوتی بلکہ اپنی ذات کا عین ہوتی ہے، اور پہلے معنی کے لحاظ سے ذاتی کا اطلاق صرف اجزا کے ساتھ خاص ہوگا، دوسرے معنی کے اعتبار سے ذاتی کا اطلاق جزا اور عین ماہیت دونوں پر ہوتا ہے اس لیے وہ عام ہے اور پہلے معنی کے اعتبار سے خاص ہے، اور دوسرے اطلاق کو "ربما" سے تعبیر فرما کر اس بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ پہلے معنی میں ذاتی کا اطلاق زیادہ مشہور و معروف ہے بہ نسبت دوسرے معنی کے۔

قطبی: اِلَّا بِعَوَارِضَ مُشَخَّصَةٍ خَارِجَةٍ عَنْهَا الخ.

میر قطبی: يَعْنِيْ اَنَّ اَفْرَادَ الْاِنْسَانِ لَا تَشْتَمِلُ اِلَّا عَلَى الْاِنْسَانِيَّةِ وَعَوَارِضَ مُشَخَّصَةٍ مُوْجِبَةٍ لِلْمَنْعِ عَنْ قَبُوْلِ فَرْضِ الْاِشْتِرَاكِ وَلَيْسَتْ تِلْكَ الْعَوَارِضُ مُعْتَبَرَةً فِيْ مَاهِيَةِ تِلْكَ الْاَفْرَادِ بَلْ فِيْ كَوْنِهَا اَشْخَاصًا مُعَيَّنَةً مُمْتَازًا بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ فَيَكُوْنُ الْاِنْسَانِيَّةُ تَمَامَ مَاهِيَةِ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ تِلْكَ الْاَفْرَادِ.

ترجمہ: یعنی افراد انسان صرف انسانیت اور اس کو عارض ہونے والے ان تشخصات پر مشتمل ہوتے ہیں جو فرض اشتراک قبول کرنے سے مانع ہوتے ہیں۔ اور یہ عوارض ان افراد کی ماہیت میں معتبر نہیں بلکہ ان کے معین اشخاص ہونے اور بعض کے بعض سے ممتاز ہونے میں معتبر ہوتے ہیں لہذا انسانیت ان افراد میں سے ہر فرد کا تمام ماہیت ہوگی۔

افرادِ نوع کی حقیقت

تشریح: شارح نے فرمایا جو کلی اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوتی ہے اس کے افراد میں ماہیت پر صرف عوارض مشخصہ زائد ہوتے ہیں ، جیسے ”انسان“ ایک کلی ہے، نوع ہے جو اپنے افراد زید، بکر، عمرو وغیرہ کی حقیقت (حیوان ناطق) کا عین ہے، لہذا اس کے افراد میں ”ماہیتِ انسانیہ“ سے زائد صرف ان کے مختلف تشخصات ہیں، اس کے علاوہ ماہیت سے زائد اور کوئی چیز نہیں ہے۔ سید السند نے حاشیہ میں شارح کے اس دعوی کی مزید وضاحت فرمائی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں: اس دعوی سے شارح کی مراد یہ ہے کہ مثلاً افراد انسان صرف ماہیت انسانیہ اور اس کو عارض ہونے والے ان تشخصات پر مشتمل ہوتے ہیں جو ماہیت میں فرض اشتراک سے مانع ہوتے ہیں لیکن وہ تشخصات افراد کی ماہیت و حقیقت میں معتبر نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان افراد کے مشخص، معین، اور بعض کو بعض سے ممتاز و منفرد کرنے میں معتبر ہیں ورنہ ماہیت انسانیہ جزئی حقیقی ہوجائے گی اور تمام افراد انسان کا ایک ہی تشخص سے مشخص ہونا لازم آئے گا، لہذا ان افراد میں سے ہر فرد کی تمام ماہیت صرف ماہیت انسانیہ ہوگی اس کے علاوہ اور کوئی شی تمام ماہیت اور تمام مشترک نہیں ہوگی۔

قطبی: قَوْلُنَا مُتَّفِقِيْنِ بِالْحَقَائِقِ.

میر قطبی: هٰذَا الْقَيْدُ يُخْرِجُ الْجِنْسَ مُطْلَقاً كَمَا ذَكَرَهٗ وَيُخْرِجُ الْعَرْضَ الْعَامَّ اَيْضًا مُطْلَقًا وَيُخْرِجُ الْفُصُوْلَ الْبَعِيْدَةَ كَالْحَسَّاسِ وَالنَّامِىْ وَقَابِلِ الْاَبْعَادِ وَيُخْرِجُ اَيْضًا خَوَاصَّ الْاَجْنَاسِ كَالْمَاشِى فَاِنَّهٗ وَاِنْ كَانَ عَرْضًا عَامًّا بِالْقِيَاسِ اِلَى الْاِنْسَانِ مَثَلًا لٰكِنَّهٗ خَاصَّةٌ بِالْقِيَاسِ اِلَى الْحَيَوَانِ وَاَمَّا الْقَيْدُ الْاَخِيْرُ اَعْنِىْ فِىْ جَوَابِ مَا هُوَ فَاِنَّهٗ يُخْرِجُ الْفُصُوْلَ مُطْلَقًا قَرِيْبَةً كَانَتْ اَوْ بَعِيْدَةً وَيُخْرِجُ الْخَوَاصَّ اَيْضًا مُطْلَقًا سَوَاءٌ كَانَتْ خَوَاصَّ الْاَنْوَاعِ اَوِ الْاَجْنَاسِ فَكَانَ اِسْنَادُ اِخْرَاجِ الْفُصُولِ وَالْخَوَاصِّ اِلَى الْقَيْدِ الْاَخِيْرِ اَوْلىٰ وَاَمَّا اِخْرَاجُ الْعَرْضِ الْعَامِّ فَقَدْ قِيْلَ اِسْنَادُهٗ اِلَى الْاَوَّلِ اَوْلىٰ وَاِنَّمَا اَسْنَدَ اِلَى الثَّانِىْ رِعَايَةً لِاِدْرَاجِهٖ مَعَ الْخَاصَّةِ الْمُشْتَرَكَةِ اِيَّاهُ فِى الْعَرْضِيَّةِ فِىْ سِلْكِ الْاِخْرَاجِ بِقَيْدٍ وَاحِدٍ.

ترجمہ: یہ قید جنس اور عرض عام کو مطلقا خارج کر دیتی ہے، اور فصول بعیدہ مثلا حساس، نامی، قابل ابعاد ثلاثہ، اور خاصہ جنس مثلا، ماشی، کو بھی خارج کر دیتی ہے کیوں کہ ماشی انسان کی طرف نظر کرتے ہوئے اگر چہ عام ہے لیکن حیوان کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاصہ ہے، اور رہ گئی قید اخیر یعنی "فی جواب ما ھو" تو وہ مطلقاً فصول کو خارج کر دیتی ہے خواہ وہ فصل قریب ہو یا فصل بعید، اور خواص کو بھی خارج کر دیتی ہے، خواہ وہ خاصۃ النوع ہوں یا خاصۃ الجنس ہوں، پس فصول اور خواص کے اخراج کو آخری قید کی طرف منسوب کرنا اولی ہے اور رہ گیا عرض عام تو بعض منطقی حضرات نے فرمایا کہ اس کے اخراج کو قید اول کی طرف منسوب کر دینا اولیٰ ہے، تاہم شارح نے اس کو دوسری قید کی طرف منسوب کیا، تاکہ عرض عام اور خاصہ جو کہ عرضی ہونے میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہیں، کا اخراج ایک ہی قید سے ہو جائے۔

نوع کی تعریف میں مذکور قیدوں کا فائدہ

تشریح: شارح نے نوع کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا "ھو کلی مقول علی واحد او کثیرین

متفقین بالحقائق فی جواب ما ھو" سید السند نے حاشیہ میں آخری دو قیدوں کا فائدہ بیان فرمایا ہے، چناں چہ فرماتے ہیں: "متفقین بالحقائق" کی قید احترازی ہے اس سے، جنس، اور عرض عام مطلقا خارج ہو جاتے ہیں، جنس خواہ، جنس قریب ہو یا جنس بعید اور عرض خواہ لازم ہو یا مفارق، نیز اسی قید سے فصول بعیدہ مثلا، حساس، نامی، قابل ابعاد ثلثہ، اور خاصۂ جنس مثلا ماشی بھی خارج ہو جاتے ہیں کیوں کہ جنس قریب و بعید، فصل بعید، اور خاصۂ جنس، یہ تمام کلیاں "متفقین بالحقائق" پر محمول نہیں ہوتیں بلکہ مختلفین بالحقائق پر محمول ہوتی ہیں، واضح رہے کہ ماشی انسان کے لیے عرض عام ہے اور حیوان کے لیے خاصہ ہے، اور اس قید سے وہ دونوں حیثیتوں کے اعتبار سے نوع سے خارج ہو جاتا ہے بایں طور کہ اس کا لحاظ جب اس اعتبار سے کریں کہ وہ انسان کا عرض عام ہے تو بھی خارج ہے اور جب اس طور پر اعتبار کریں کہ وہ جنس حیوان کا خاصہ ہے تو بھی خارج ہو گا کیوں کہ دونوں صورتوں میں وہ "مختلفین بالحقائق" پر محمول ہوتا ہے۔

آخری قید "فی جواب ما ھو" ہے یہ بھی احترازی ہے اس قید سے فصلیں مطلقاً خارج ہو جاتی ہیں، خواہ وہ فصل قریب ہو یا فصل بعید، یوں ہی خواص بھی خارج ہو جاتے ہیں خواہ وہ نوع کے خواص ہوں یا جنس کے ہوں، کیوں کہ فصل قریب، فصل بعید، خاصہ نوع، خاصہ جنس، یہ تمام کلیاں "ماھو" کے جواب میں محمول نہیں ہوتی ہیں بلکہ وہ "ای شئی فی ذاتہ او عرضہ" کے جواب میں بولی جاتی ہیں، اور جب یہ معلوم ہو گیا کہ آخری قید سے فصل و خاصہ، خارج ہو جاتے ہیں تو بہتر اور مناسب یہ ہے کہ ان کے اخراج کو اسی قید کی طرف منسوب کیا جائے، وجہ اولیت یہ ہے کہ اس صورت میں فصل قریب و بعید دونوں ایک ہی قید سے خارج ہو جائیں گی، جس سے مبتدی کا ذہن تشویش میں پڑنے سے بچ جائے گا، اس کے لیے مزید تفصیل و وضاحت کی حاجت نہیں ہوگی اس کے بر خلاف فصول کے اخراج کو قید اول کی طرف منسوب کریں گے تو مبتدی کے ذہن میں انتشار ہو گا اور سوال پیدا ہو گا کہ فصل بعید اس قید سے خارج ہے تو فصل قریب کس قید سے خارج ہوگی؟، رہ گیا عرض عام تو بعض علما فرماتے ہیں کہ اس کے اخراج کو قید اول کی طرف منسوب کرنا اولیٰ ہے تاکہ "مختلفین بالحقائق" پر ما ھو کے جواب میں محمول ہونے میں جنس کے ساتھ شریک ہونے کے ناطے یہ دونوں کلیاں ایک ہی قید سے خارج ہو جائیں، تاہم شارح نے "عرض عام" کے اخراج کو دوسری قید کی طرف منسوب کیا ہے اس بات کی رعایت کرتے ہوئے کہ عرض عام اور خاصہ دونوں عرض ہیں غرض کہ بعض علما نے اس پر نظر کی کہ "مختلفین بالحقائق" پر محمول ہونے میں یہ جنس کے مشارک ہیں تو انھوں نے "عرض عام" کے اخراج کو قید اول کی طرف منسوب کر دیا تاکہ دونوں کا اخراج ایک ہی قید سے ہو، اور شارح نے اس پر نظر کی کہ عرض عام عرض ہونے میں خاصہ کا مشارک ہے تو انھوں نے اس کو دوسری قید کی طرف منسوب کر دیا، دونوں توجیہیں اپنی جگہ درست ہیں اور دونوں کے پیچھے ایک معقول وجہ کار فرما ہے۔ حاصل کلام یہ کہ شارح کے

مطابق پہلی قید کے ذریعہ جنس قریب اور بعید سے احتراز کیا گیا ہے اور دوسری قید سے فصل قریب وبعید، خاصہ اور عرض عام سے احتراز کیا گیا ہے، اور بعض دیگر علما کے مطابق پہلی قید سے جنس قریب وبعید اور عرض عام سے احتراز کیا گیا ہے اور دوسری قید سے جنس قریب وبعید اور خاصہ سے احتراز کیا گیا ہے۔"کل حزب بمالدیھم فرحون"

قطبی: لِاَنَّهَا لَا يُقَالُ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ.

میر قطبی: اَمَّا الْعَرْضُ الْعَامُّ فَلَا يُقَالُ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ لِاَنَّهٗ لَيْسَ تَمَامَ مَاهِيَةٍ لِمَا هُوَ عَرْضٌ عَامٌّ لَهٗ وَلَا فِيْ جَوَابِ اَيِ شَيْءٍ هُوَ لِاَنَّهٗ لَيْسَ مُمَيِّزًا لِمَا هُوَ عَرْضٌ عَامٌّ لَهٗ وَاَمَّا الْفَصْلُ وَالْخَاصَّةُ فَلَا يُقَالَانِ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ لِاَنَّهُمَا لَيْسَا تَمَامَى مَاهِيَتَيْنِ لِمَا كَانَا فَصْلًا وَخَاصَّةً لَهٗ وَ يُقَالَانِ فِيْ جَوَابِ اَىُّ شَيْءٍ هُوَ لِاَنَّهُمَا يُمَيِّزَانِ لَهٗ فَالْفَصْلُ يُقَالُ فِيْ جَوَابِ اَىُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ جَوْهَرِهٖ وَالْخَاصَّةُ فِيْ جَوَابِ اَىُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ عَرْضِهٖ وَ اَمَّا النَّوْعُ وَالْجِنْسُ فَيُقَالَانِ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ اَمَّا النَّوْعُ فَلِاَنَّهٗ تَمَامُ الْمَاهِيَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْاَفْرَادِ الْمُتَّفِقَةِ الْحَقِيْقَةِ وَاَمَّا الْجِنْسُ فَلِاَنَّهٗ تَمَامُ الْمَاهِيَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْاَفْرَادِ الْمُخْتَلِفَةِ الْحَقِيْقَةِ وَسَيَرِدُ عَلَيْكَ تَفَاصِيْلُ هٰذِهِ الْمَعَانِيْ.

ترجمہ: رہ گیا عرض عام تو وہ "ماھو" کے جواب میں نہیں بولا جاتا کیوں کہ وہ معروض کا تمام حقیقت نہیں ہے اور "ای شیء ھو" کے جواب میں بھی نہیں بولا جاتا ہے، کیوں کہ وہ معروض کے لیے ممیز نہیں ہوتا، اور فصل وخاصہ، "ماھو" کے جواب میں اس لیے نہیں بولی جاتیں کہ ذی فصل، اور ذی خاصہ کے لیے یہ دونوں کلیاں تمام ماہیت نہیں ہوتیں بلکہ یہ دونوں کلیاں "ای شیء ھو" کے جواب میں محمول ہوتی ہیں، کیوں کہ یہ دونوں شی کو ممتاز کرتی ہیں پس فصل "ای شیء ھو فی جوھرہ" کے جواب میں بولی جاتی ہے اور خاصہ، ای شیء ھو فی عرضہٖ، کے جواب میں بولا جاتا ہے رہ گیا نوع اور جنس تو یہ دونوں کلیاں "ماھو" کے جواب میں بولی جاتی ہیں نوع اس لیے کہ متفق الحقائق افراد کی تمام حقیقت ہوا کرتی ہے اور جنس اس لیے کہ وہ مختلف الحقائق افراد کی تمام مشترک ہوتی ہے اور ان معانی کی تفصیل عنقریب آئے گی۔

عرض عام ”ما ھو “ کے جواب میں محمول نہیں ہوتا

تشریح: فصل، خاصہ، عرض عام کے نوع سے خارج ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے شارح نے فرمایا یہ کلیاں ”ماھو “ کے جواب میں محمول نہیں ہوتیں۔ سید السند نے حاشیہ میں ان کلیوں کے ”ماھو “ کے جواب میں محمول نہ ہونے کی وجہ بیان فرمائی ہے چناں چہ فرمایا: عرض عام ”ما ھو “ کے جواب میں محمول نہیں ہوتا اس واسطے کہ ”ماھو “ کے ذریعہ شی کی تمام حقیقت دریافت کی جاتی ہے، اور عرض عام معروض کا تمام حقیقت نہیں ہوتا اس لیے وہ ”ما ھو “ کے جواب میں محمول نہیں ہوتا، عرض عام ”ای شیء ھو “ کے جواب میں بھی محمول نہیں ہوتا اس لیے کہ اس لفظ کے ذریعہ شی کو ممتاز کرنے والے وصف کو دریافت کیا جاتا ہے، اور عرض عام، معروض کو اغیار سے ممتاز بھی، نہیں کرتا اس لیے وہ ”ای شیء ھو “ کے جواب میں محمول بھی نہیں ہوتا اور رہ گئے فصل و خاصہ تو یہ بھی ما ھو کے جواب میں محمول نہیں ہوتے، اس واسطے کہ اس لفظ سے شی کی تمام حقیقت دریافت کی جاتی ہے۔ اور فصل ذی فصل کی اور خاصہ ذی خاصہ کی تمام حقیقت نہیں ہوتی، اس لیے یہ دونوں کلیاں بھی ”ما ھو “ کے جواب میں محمول نہیں ہوتیں تو ثابت ہوا کہ فصل، خاصہ اور عرض عام، ”ما ھو “ کے جواب میں محمول نہیں ہوتیں ہاں فصل اور خاصہ ”ای شیء ھو فی عرضہ“ کے جواب میں محمول ہوتے ہیں اس واسطے کہ فصل ذی فصل کو اور خاصہ ذی خاصہ کو اغیار سے ممتاز کرتے ہیں۔ پس فصل کے بارے میں سوال ہو تو ”ای شی ھو فی جوھرہ “ کہا جاتا ہے اور خاصہ کے بارے میں سوال ہو تو ”ای شیء ھو “ فی عرضہ کہا جاتا ہے، البتہ نوع اور جنس ، دونوں کلیاں ”ما ھو “، کے جواب میں محمول ہوتی ہیں کیوں کہ ”ما ھو “ کے ذریعہ شی کی تمام حقیقت دریافت کی جاتی ہے نوع متفق الحقائق افراد کی تمام حقیقت ہوتی ہے جب کہ جنس مختلف الحقائق افراد کی تمام حقیقت ہوتی ہیں لہٰذا یہ دونوں کلیاں ”ما ھو “ کے جواب میں محمول ہوتی ہیں۔

قطبی: بَلْ لَفْظُ الْكُلِّيِّ اَيْضًا فَاِنَّ الْمَقُوْلَ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ يُغْنِي عَنْهُ.

میر قطبی: ذَالِكَ لِاَنَّ مَفْهُوْمَ الْكُلِّيِّ هُوَ مَفْهُوْمُ الْمَقُوْلِ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ بِعَيْنِهٖ اِلَّا اَنَّ لَفْظَ الْكُلِّيِّ يَدُلُّ عَلَيْهِ اِجْمَالًا وَلَفْظَ الْمَقُوْلِ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ تَفْصِيْلًا لَا يُقَالُ مَفْهُوْمُ الكُلِّي هُوَ الصَّالِحُ لِاَنْ يُّقَالَ بِالْفَرْضِ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ وَمَفْهُوْمُ الْمَقُوْلِ عَلٰى كَثِيْرِينَ مَا كَانَ مَقُوْلًا عَلٰى كَثِيْرِيْنَ

بِالْفِعْلِ فَلَا يُغْنِي عَنْهُ لِاَنَّ دَلَالَةَ الْمَقُوْلِ عَلَى الصَّالِحِ لِاَنْ يُّقَالَ عَلَى كَثِيْرِيْنَ الْتِزَامٌ ودَلَالَةُ الْاِلْتِزَامِ لَيْسَتْ مُعْتَبَرَةً فِي التَّعْرِيْفَاتِ لِاَنَّا نَقُوْلُ لَمْ يُرِدْ بِالْمَقُوْلِ عَلَى كَثِيْرِيْنَ فِيْ تَعْرِيْفَاتِ الْكُلِّيَّاتِ اِلَّا الصَّالِحُ لِاَنْ يُّقَالَ عَلَى كَثِيْرِيْنَ اِذْ لَوْ اُرِيْدَ بِهِ الْمَقُوْلُ بِالْفِعْلِ لَخَرَجَ عَنْ تَعْرِيْفِ الْكُلِّيَّاتِ مَفْهُوْمَاتٌ كُلِّيَّةٌ لَيْسَ لَهَا اَفْرَادٌ مَوْجُوْدَةٌ فِي الْخَارِجِ وَلَا فِي الذِّهْنِ فَاِنَّهَا لَا تَكُوْنُ مَقُوْلَةً بِالْفِعْلِ بَلْ بِالصَّلَاحِيَّةِ فَيَكُوْنُ الْمَقُوْلُ عَلَى كَثِيْرِيْنَ بِمَعْنَى الْكُلِّيِّ فَيُغْنِي عَنْهُ.

ترجمہ: اس لیے کہ کلی کا جو مفہوم ہے وہی ”مقول علی کثیرین“ کا مفہوم ہے تاہم لفظ کلی اس پر اجمالاً دلالت کرتا ہے۔ اور ”مقول علی کثیرین“ اس پر تفصیلاً دلالت کرتا ہے، اور یہاں یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ کلی کے مفہوم میں کثیرین پر صدق کی صلاحیت ہوتی ہے اور ”مقول علی کثیرین“ کا مفہوم بالفعل کثیرین پر صادق ہوتا ہے، تو ”مقول علی کثیرین“ کا ذکر کلی کے ذکر سے بے نیاز نہیں کرے گا اس لیے کہ ”مقول علی کثیرین“ کی دلالت کثیرین پر محمول ہونے کی صلاحیت رکھنے والے مفہوم پر دلالت التزامی ہے، اور تعریفات میں دلالت التزامی غیر معتبر ہے، اس لیے کہ اس پر ہم عرض کریں گے کہ کلیات کی تعریف میں ”مقول علی کثیرین“ سے کثیرین پر صادق آنے کی صلاحیت والا مفہوم مراد ہوتا ہے کیوں کہ اگر اس بات کا ارادہ کیا جائے کہ وہ مفہوم سرے دست کثیرین پر بولا گیا ہو تو کلیات کی تعریف سے وہ کلی مفاہیم خارج ہو جائیں گے جن کے افراد خارج میں ہوتے ہیں نہ ذہن میں کیونکہ یہ کلیاں بالفعل کثیرین پر محمول نہیں ہوتیں ہاں کثیرین پر محمول ہونے کی صلاحیت رکھتی ہیں، پس یہاں ”مقول علی کثیرین“ کلی کے معنی میں ہے جو کلی کے ذکر سے بے نیاز کر دیتا ہے۔

مقول علی کثیرین کا فائدہ

تشریح: شارح نے فرمایا چونکہ نوع کی تعریف میں ”مقول علی کثیرین“ سے کلی کا مفہوم ادا ہو جاتا ہے لہٰذا یہ قید کلی کے ذکر سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ سید السند نے حاشیہ میں شارح کے اس دعوی پر دلیل پیش کی ہے چناں چہ فرماتے ہیں: ”مقول علی کثیرین“ کی قید ”کلی“ کے ذکر سے بے نیاز کر دیتی ہے، اس واسطے کہ کلی اور ”مقول علی کثیرین“ کا مفہوم ایک ہے وہ ہے کثیر افراد پر صادق آنے کا صالح ہونا، یعنی لفظ ”کلی“ اور ”مقول علی

کثیرین'' سے وہ مفہوم مراد ہوتا ہے جو کثیر افراد پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہو ہاں اتنا فرق ہے کہ لفظ کلی اس مفہوم پر اجمالی طور پر دلالت کرتا ہے، اور ''المقول علی کثیرین'' اس مفہوم پر تفصیلی اور صریح دلالت کرتا ہے اور جب دونوں کا مفہوم ایک ہے تو ظاہر ہے کہ ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر سے بے نیاز کردے گا، لہٰذا ''المقول علی کثیرین'' کے ذکر کے ساتھ کلی کے ذکر کی ضرورت نہیں ہے۔

لا یقال الخ سے محشی نے ایک اعتراض ذکر کیا ہے پھر اس کا جواب تحریر کیا ہے وہ اعتراض و جواب درج ذیل ہے:

اعتراض: کلی سے وہ مفہوم مراد ہوتا ہے جو کثیر افراد پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہو، اگرچہ بالفعل کثیرین پر صادق نہ ہو، اور ''مقو ل علی کثیرین'' سے وہ مفہوم مراد ہوتا ہے جو سرے دست کثیرین پر صادق ہو، کیوں کہ ''مقو ل علی کثیرین'' کی دلالت اس مفہوم پر جو کثیرین پر صادق آنے کا صالح ہو، التزامی ہوتی ہے، اور تعریفات میں دلالت التزامی غیر معتبر ہے لہٰذا اس قید سے یہ مراد ہوگا کہ بالفعل کثیرین پر مفہوم صادق ہو اور جب کلی سے مفہوم صالح الصدق مراد ہے اور ''مقول علی کثیرین'' سے مفہوم صادق علی کثیرین مراد ہے تو دونوں لفظوں کے مفہوم میں فرق نمایاں ہے پس ''مقول'' کا ذکر کلی کے ذکر سے بے نیاز نہیں کرتا۔

جواب: کلیات خمسہ کی تعریف میں ''مقول علی کثیرین'' سے وہ مفہوم مراد ہوتا ہے جو کثیر افراد پر صدق کی صلاحیت رکھتا ہو، اس لیے کہ اگر اس قید سے وہ مفہوم مراد ہو جو سر دست کثیر افراد پر صادق ہو، تو وہ مفہومات کلیہ جن کے افراد نہ خارج میں ہوتے ہیں نہ ذہن میں وہ کلیات سے خارج ہوجائیں گے کیونکہ وہ مفاہیم بالفعل کثیرین پر صادق و محمول نہیں ہوتے ہاں صدق کی صلاحیت رکھتے ہیں پس ''مقول علی کثیرین'' اور ''کلی'' کا مفہوم ایک ہے وہ ہے کثیر افراد پر صادق و محمول ہونے کا صالح ہونا لہٰذا ''مقول'' کا ذکر کلی کے ذکر سے بے نیاز کردیتا ہے۔

قطبی: فَالتَّخْصِيْصُ بِالنَّوْعِ الْخَارِجِيِّ الخ.

میر قطبی: فَاِنْ قُلْتَ مَا هُوَ سُوَالٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ وَلَا حَقِيْقَةَ اِلَّا لِلْمَوْجُوْدَاتِ الْخَارِجِيَّةِ فَيَلْزَمُ التَّخْصِيْصُ بِالنَّوْعِ الْخَارِجِيِّ قَطْعًا قُلْتُ مَا هُوَ سُوَالٌ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَهِيَ اَعَمُّ مِنْ اَنْ تَكُوْنَ مَوْجُوْدَةً فِي الْخَارِجِ اَمْ لَا وَكَيْفَ يَجُوْزُ التَّخْصِيْصُ بِالنَّوْعِ الْخَارِجِيِّ مَعَ وُجُوْبِ انْحِصَارِ

الْكُلِّيِّ فِي الْخَمْسَةِ فَإِنَّ الْمَفْهُوْمَاتِ الَّتِيْ لَمْ يُوْجَدْ شَيْءٌ مِنْ اَفْرَادِهَا الَّتِيْ هِيَ تَمَامُ مَاهِيَتِهَا كَالْعُنَقَاءِ مَثَلًا لَا يَنْدَرِجُ فِيْ غَيْرِ النَّوْعِ قَطْعًا فَلَوْ اَخْرَجَ عَنْهُ لَمْ يَنْحَصِرِ الْكُلِّيُّ فِي الْاَقْسَامِ الْخَمْسَةِ وَلَا يَجُوْزُ اَنْ يُقَالَ الْمُعْتَبَرُ فِي الْكُلِّيِّ اَنْ يَكُوْنَ مَوْجُوْدًا فِي الْخَارِجِ وَلَوْ فِيْ ضِمْنِ فَرْدٍ وَاحِدٍ لِاَنَّ مَا سَبَقَ مِنْ مَفْهُوْمِ الْكُلِّيِّ يَتَنَاوَلُ الْمَوْجُوْدَ وَالْمَعْدُوْمَ وَالْمُمْكِنَ وَالْمُمْتَنِعَ وَسَيَأْتِيْ تَقْسِيْمُ الْكُلِّيِّ بِحَسْبِ الْوُجُوْدِ فِي الْخَارِجِ اِلٰى هٰذِهِ الْاَقْسَامِ نَعَمَ الْمَقْصُوْدُ الْاَصْلِيُّ مَعْرَفَةُ اَحْوَالِ الْمَوْجُوْدَاتِ اِذْ لَا كَمَالٌ يُعْتَدُّ بِهٖ فِيْ مَعْرِفَةِ اَحْوَالِ الْمَعْدُوْمَاتِ اِلَّا اَنَّ قَوَاعِدَ الْفَنِّ شَامِلَةٌ لِجَمِيْعِ الْمَفْهُوْمَاتِ مَعْدُوْمَةً كَانَتْ اَوْ مَوْجُوْدَةً مُمْكِنَةً كَانَتْ اَوْ مُمْتَنِعَةً وَالْمَقْصُوْدُ الْاَصْلِيُّ مِنْ هٰذَا الْفَنِّ اَنْ تُسْتَعْمَلَ فِيْ مَعْرِفَةِ اَحْوَالِ الْمَوْجُوْدَاتِ الْحَقِيْقِيَّةِ وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ فِيْ مَعْرِفَةِ الْمَفْهُوْمَاتِ الْاِعْتِبَارِيَّةِ وَبَيَانِ اَحْوَالِهَا وَاَحْكَامِهَا فَاِنَّ هٰذِهِ الْمَعْرِفَةَ تُحْتَاجُ اِلَيْهَا فِيْ مَعْرِفَةِ اَحْوَالِ الْمَوْجُوْدَاتِ الْحَقِيْقِيَّةِ وَلِذَالِكَ قِيْلَ لَوْ لَا الْاِعْتِبَارَاتُ لَبَطَلَتِ الْحِكْمَةُ.

ترجمہ: اگر آپ یہ کہیں کہ "ماھو" کے ذریعہ حقیقت دریافت کی جاتی ہے اور حقیقت صرف موجودات خارجیہ کی ہوتی ہے، پس اس تعریف سے یقینی طور پر نوع کا وجود خارجی کے ساتھ خاص ہونا لازم آتا ہے، تو میں عرض کروں گا کہ "ما ھو" کے ذریعہ ماہیت دریافت کی جاتی ہے عام ازیں کہ وہ ماہیت خارج میں موجود ہو یا نہ ہو اور نوع وجود خارجی کے ساتھ خاص کیسے ہو سکتی ہے جب کہ کلی کا پانچ میں منحصر ہونا ضروری ہے، کیوں کہ وہ مفہومات جو اپنے افراد کی تمام ماہیت تو ہوتے ہیں، لیکن ان کے افراد میں سے ایک فرد بھی خارج میں نہیں پایا جاتا۔ مثلاً "عنقا" وہ قطعی طور پر نوع میں داخل ہیں، اگر اس کو خارج کیا جائے تو کلی پانچ اقسام میں منحصر نہیں رہے گی، اور یہ کہنا روا نہیں کہ کلی کے لیے موجود خارجی ہونا ضروری ہے اگر چہ ایک ہی فرد کے ضمن میں ہو، اس واسطے کہ کلی کا گذشتہ مفہوم موجود، معدوم، ممکن، ممتنع، سب کو شامل ہے، وجود خارجی کے اعتبار سے پانچ قسموں کی طرف کلی کی تقسیم

عنقریب آئے گی، ہاں موجودات خارجیہ کے احوال کی معرفت اس فن کا مقصد اصلی ہے اس لیے کہ معدومات کے احوال کی معرفت میں کوئی خاص کمال نہیں لیکن قواعد فن تمام مفہومات کو عام ہوتے ہیں وہ موجود ہوں یا معدوم ممکن ہوں یا ممتنع، جیسا کہ اس فن کا مقصد اصلی یہ ہے کہ اس کے قواعد موجودات حقیقیہ کے احوال کی معرفت کے سلسلے میں استعمال کیے جائیں لیکن کبھی کبھی ان قواعد کا استعمال مفہومات اعتباریہ اوران کے احوال واحکام کی معرفت کے بارے میں بھی ہوتا ہے کیوں کہ موجودات حقیقیہ کے احوال کی معرفت میں مفہومات اعتباریہ کے احوال واحکام کی معرفت کی حاجت ہوتی ہے اس لیے کہا گیا کہ اعتبارات نہ ہوتے تو حکمت باطل ہوجاتی۔

" فی جواب ماھو " کی قید پر ایک اعتراض وجواب

تشریح: نوع کی تعریف میں "فی جواب ما ھو" کی قید مذکور ہے۔ سید السند نے حاشیہ میں اس قید سے متعلق ایک اعتراض اور اس کا جواب تحریر فرمایا، پھر اپنے جواب پر وارد ہونے والا ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے، ترتیب سے اعتراضات وجوابات حاضر ہیں۔

سوال: "ما ھو" کے ذریعہ شئ کی حقیقت دریافت کی جاتی ہے اور حقیقت صرف موجودات خارجیہ کی ہوتی ہے؛ لہذا نوع کا وجود خارجی کے ساتھ خاص ہونا لازم آتا ہے، اور وہ مفاہیم جن کا ایک فرد بھی خارج میں نہیں پایا جاتا ان کا نوع سے خارج ہونا لازم آتا ہے۔

جواب: "ما ھو" کے ذریعے مطلق ماہیت دریافت کی جاتی ہے نہ کہ حقیقت خواہ وہ ماہیت خارج میں موجود ہو یا نہ ہو پس نوع کا وجود خارجی کے ساتھ خاص ہونا لازم نہیں آتا، اور ایسا اس لیے بھی نہیں ہوسکتا کہ کلیات پانچ میں منحصر ہیں اور وہ مفہومات جو اپنے افراد کی تمام ماہیت ہیں لیکن ان کا ایک فرد بھی خارج میں نہیں پایا جاتا مثلا: عنقاوہ بھی نوع میں داخل ہے اب اگر اس کلی کو نوع سے خارج قرار دیا جائے تو کلی پانچ قسموں میں منحصر نہیں رہ جائے گی بلکہ چھ قسمیں ہوجائیں گی اور انحصار باطل ہوجائے گا۔

اعتراض: جن کلیوں کو ہم نے پانچ قسموں میں منقسم کیا وہ ایسی کلیاں ہیں جو خارج میں موجود ومتحقق ہوتی ہیں ،اگر چہ ایک ہی فرد کے ضمن میں ہو، پس عنقا جیسی کلیاں تو مقسم سے ہی خارج ہیں لہذا ان کے نوع سے خارج ہوجانے سے انحصار باطل ہوگا نہ کلی کی قسموں کا چھ ہونا لازم آئے گا، لہذا نوع وجود خارجی کے ساتھ مختص ہو تو کوئی حرج نہیں۔

جواب: کلی کا گذشتہ مفہوم ، موجود ، معدوم ، ممکن ، ممتنع ، سب کو شامل ہے یعنی اس کے افراد خارج میں موجود بھی ہوسکتے اور معدوم بھی ہوسکتے ہیں ، ممکن بھی ہوسکتے ہیں ، اور محال بھی ہوسکتے ہیں۔ اور کلی کے اسی مفہوم کو

پانچ اقسام میں منحصر کیا گیا ہے جس کو برقرار رکھنے کے لیے نوع کو وجود خارجی کے ساتھ غیر مختص ماننا اور عنقا جیسی کلیوں کو نوع میں داخل کرنا ضروری ہے۔ رہ گئی وہ کلی جس کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہوتا ہے اس کی تقسیم ان قسموں کی طرف عنقریب آئے گی۔

نعم المقصود الاصلی الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے وہ درج ذیل ہے۔

اعتراض: فن کا مقصود اصلی ایسا کمال حاصل کرنا ہے جو قابل قدر ہو، اور یہ صرف موجودات خارجیہ کی معرفت سے ہی حاصل ہوتا ہے، لہذا فرضی کلیوں کا ذکر فضول ہے۔

جواب: یقیناً اس فن کا مقصود اصلی صرف موجودات کے احوال کی معرفت ہے کیونکہ معدومات کے احوال میں کوئی قابل قدر کمال نہیں تاہم موجودات کے احوال کی تبعیت میں معدومات کے احوال و احکام بھی مقصود ہوا کرتے ہیں، کیوں کہ بعض اوقات معدومات کے احوال کی معرفت موجودات کے احوال و احکام کی معرفت کا وسیلہ وذریعہ ہوتے ہیں اس لیے فن کے قواعد تمام مفہومات کو شامل ہوتے ہیں وہ معدوم ہو یا موجود ممکن ہو یا محال، جیسا کہ اس فن کا مقصود اصلی یہ بھی ہے کہ اس فن کے قواعد صرف "حقیقی موجودات" کے احوال کی معرفت کے بارے میں استعمال کیے جائیں لیکن چونکہ موجودات واقعیہ کے احوال کی معرفت میں بسا اوقات مفہومات اعتباریہ کی بھی حاجت ہوتی ہے اس لیے موجودات واقعیہ کے احوال کی تبعیت میں مفہومات اعتباریہ کے سلسلے میں بھی فن کے قواعد استعمال کیے جاتے ہیں اسی لیے کہا گیا ہے کہ اعتبارات نہ ہوتے تو حکمت باطل ہو جاتی۔ خلاصۂ کلام یہ کہ جس طرح حکمت میں موجودات واقعیہ کی معرفت کی تبعیت میں امور اعتباریہ کی معرفت مقصود ہوتی ہے یوں ہی موجودات کی تبعیت میں معدومات کو بھی مفہوم شامل ہوتے ہیں لہذا یہ کہنا کہ کلی وجود خارجی کے ساتھ خاص ہے اور ایسی کلیوں کو فضول قرار دینا جن کا ایک فرد بھی خارج میں نہیں پایا جاتا درست نہیں۔

قطبی: وَ بَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ.

میر قطبی: وَهٰذَا الْقَدْرُ اَعْنِيْ كَوْنَ الْجُزْءِ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَ بَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ كَافٍ فِيْ كَوْنِهِ جِنْسًا فَاِنَّهٗ اِذَا كَانَ الْجُزْءُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ فَقَطْ وَكَانَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهُمَا كَانَ جِنْسًا قَرِيْبًا لَهَا وَاِذَا كَانَ الْجُزْءُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ نَوْعَيْنِ آخَرَيْنِ اَوْ اَنْوَاعٍ اُخَرَ وَكَانَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ النَّوْعَيْنِ

الْاٰخَرَیْنِ اَوِ الْاَنْوَاعِ الْاُخَرِ كَانَ اَيْضًا جِنْسًا قَرِيْبًا وَاِنْ كَانَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اَحَدِ النَّوْعَيْنِ اَوِ الْاَنْوَاعِ الْاُخَرِ كَانَ جِنْسًا بَعِيْدًا لَهَا فَالْمُعْتَبَرُ فِيْ مُطْلَقِ الْجِنْسِ اَنْ يَكُوْنَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ سَوَآءٌ كَانَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بِالْقِيَاسِ اِلٰى كُلِّ مَا يُشَارِكُ الْمَاهِيَةَ فِيْ ذَالِكَ الْجِنْسِ اَوْلَا وَسَتَطَّلِعُ عَنْ قَرِيْبٍ عَلٰى هٰذَا الْمَعْنٰى فَقُوْلُهٗ اَوْلَا يَكُوْنُ، مَعْنَاهُ اَنَّ الْجُزْءَ لَا يَكُوْنُ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ نَوْعٍ مَّا مِنَ الْاَنْوَاعِ اَصْلًا.

ترجمہ: اسی قدر یعنی ماہیت اور دوسری ایک نوع کے درمیان جز کا تمام مشترک ہونا اس کے جنس ہونے کے لیے کافی ہے اس لیے کہ جب جز، ماہیت اور ایک دوسری نوع کے درمیان مشترک ہو اور اس کا تمام مشترک ہو تو یہ اس کے لیے جنس قریب ہوگا اور جب جز، ماہیت اور دوسری دو نوعوں یا چند انواع کے درمیان مشترک ہو اور تمام مشترک ہو تو بھی وہ جز، ماہیت کا جنس قریب ہوگا، اور اگر ماہیت اور دو نوعوں میں سے ایک یا چند انواع میں سے ایک نوع کے درمیان جز مشترک ہے، اور تمام مشترک ہو تو وہ ماہیت کے لیے جنس بعید ہوگا، غرض کہ مطلق جنس میں جز کا ماہیت اور دوسری نوع کے درمیان تمام مشترک ہونا معتبر ہے، ماہیت کے ساتھ اس جنس میں شریک تمام مشارکات کے اعتبار سے تمام مشترک ہو یا نہ ہو، اور عنقریب اس معنی سے آپ آگاہ ہو جائیں گے، لہٰذا شارح کے ارشاد "او لا یکون" کا مفہوم یہ ہوا کہ جز، ماہیت اور دوسری کسی نوع کے درمیان تمام مشترک نہ ہو ایسا ہے تو فصل ہے۔

جنس کی تعریف پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

تشریح: شارح نے فرمایا کلی، ماہیت، اور دوسری ایک نوع کے درمیان تمام مشترک ہو تو جنس ہے۔ شارح کے اس کلام پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ سید السند نے حاشیہ میں اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: آپ کی پیش کردہ جنس کی تعریف جامع نہیں ہے اس لیے کہ آپ نے فرمایا "ماہیت اور ایک دوسری نوع کے درمیان تمام مشترک ہو تو جنس ہے، اس سے لازم آتا ہے کہ وہ کلی جنس نہ ہو جو ماہیت اور دوسری دو یا چند نوعوں کے درمیان تمام مشترک ہو، کیوں کہ اس صورت میں جز، ماہیت اور ایک نوع کے درمیان تمام مشترک نہیں ہے۔

جواب: "بين نوع آخر" سے شارح کی مراد یہ ہے کہ کم سے کم ماہیت اور دوسری ایک نوع کے درمیان تمام مشترک ہو تو کلی کے جنس ہونے کے لیے اتنا کافی ہے لہٰذا جب جز، ماہیت اور دوسری ایک نوع کے درمیان تمام مشترک ہو تو بھی جنس قریب ہے اور جز ماہیت اور دوسری دو یا چند نوعوں کے درمیان تمام مشترک ہو تو بھی جنس قریب ہے، اور اگر جز، ماہیت، اور دو میں سے ایک یا چند میں سے ایک نوع کے درمیان تمام مشترک ہے یعنی جز، ماہیت اور بعض انواع کے درمیان تمام مشترک ہے اور ماہیت اور بعض دیگر انواع کے درمیان تمام مشترک نہیں ہے، تو جنس بعید ہے۔ بلفظ دیگر ماہیت کے ساتھ بعض ماہیتوں کو ملاکر "ما هو" کے ذریعہ سوال کریں تو جواب میں وہی جز واقع ہو، اور بعض دوسری انواع کو ملاکر سوال کریں تو وہ جز جواب میں واقع نہ ہو تو جنس بعید ہے مثلاً انسان اور جمادات کو ایک ساتھ ملاکر سوال کریں تو جواب میں جسم مطلق واقع ہوگا، اور انسان کے ساتھ نبات کو ملاکر سوال کریں تو جسم نامی، جواب میں واقع ہوگا، لہٰذا معلوم ہوا کہ جسم مطلق انسان کے لیے جنس بعید ہے۔ حاصل کلام یہ کہ جز کے "جنس" ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ ماہیت اور دوسری نوع کے درمیان تمام مشترک ہو، ماہیت کے ساتھ جنس میں شریک اس کے تمام مشارکات کے درمیان تمام مشترک ہو یا نہ ہو لہٰذا شارح کے ارشاد "او لا يكون" کا مفہوم یہ ہے کہ یا جز، ماہیت اور دیگر کسی نوع کے درمیان تمام مشترک نہیں ہوگا، ایسا ہے تو وہ فصل ہے غرض کہ شارح نے اس ٹکڑے سے فصل کو بیان کرنے کا ارادہ فرمایا ہے۔

قطبی: اَیْ جُزْءٌ مُّشْتَرَكٌ لَا يَكُوْنُ جُزْءٌ مَشْتَرَكٌ خَارِجًا عَنْهُ.

میر قطبی: هٰذَا تَفْسِيْرٌ لِقَوْلِهٖ الْجُزْءُ الْمُشْتَرَكُ الَّذِيْ لَا يَكُوْنُ وَرَاءَهٗ جُزْءٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَهُمَا.

ترجمہ: یہ شارح کے کلام: "الجز المشترك الذى لايكون ورائه جزء مشترك" کی تفسیر ہے۔

جز مشترک کی تقسیم

تشریح: شارح کے مذکورہ کلام میں دو احتمال ہیں (۱) جز و مشترک" کی تفسیر ہے جو "وراء" کا مضاف الیہ ہے اور ایک لفظ پہلے مذکور ہے کیوں کہ وہ قریب ہے اور قریب کو مرجع قرار دینا زیادہ مناسب ہے (۲) "الجزء المشترك الذى" کی تفسیر ہے۔ سید السند نے دوسرے احتمال کو راجح قرار دیتے ہوئے فرمایا یہ "الجز ء المشترك الذى لا يكون" کی تفسیر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اول کی تفسیر قرار دیں تو کلام کا معنی فاسد ہو جائے گا بایں طور کہ اس صورت میں کلام کا معنی یہ ہوگا کہ تمام مشترک سے وہ جز مشترک مراد ہے جو ایسے جز مشترک کے علاوہ نہ

ہو جس سے کوئی جز مشترک خارج نہیں ہوتا، یہ مفہوم فاسد ہے۔

قطبی : لِاَنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلٰی وَاحِدٍ فَيُقَالُ هٰذَا زَيْدٌ.

میر قطبی: كَوْنُ الْجُزْئِيِّ الْحَقِيْقِيِّ مَقُوْلًا عَلٰی وَاحِدٍ اِنَّمَا هُوَ بِحَسْبِ الظَّاهِرِ وَاَمَّا بِحَسْبِ الْحَقِيْقَةِ فَالْجُزْئِيُّ الْحَقِيْقِيُّ لَا يَكُوْنُ مَقُوْلًا وَمَحْمُوْلًا عَلٰی شَيْءٍ اَصْلًا بَلْ يُقَالُ وَيُحْمَلُ عَلَيْهِ الْمَفْهُوْمَاتُ الْكُلِّيَّةُ فَهُوَ مَقُوْلٌ عَلَيْهِ لَا مَقُوْلٌ بِهٖ وَكَيْفَ لَا وَحَمْلُهٗ عَلٰی نَفْسِهٖ لَا يُتَصَوَّرُ قَطْعًا اِذْ لَا بُدَّ فِي الْحَمْلِ الَّذِيْ هُوَ النِّسْبَةُ اَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ اَمْرَيْنِ مُتَغَايِرَيْنِ وَحَمْلُهٗ عَلٰی غَيْرِهٖ اِيْجَابًا مُمْتَنِعٌ اَيْضًا وَاَمَّا قَوْلُكَ هٰذَا زَيْدٌ فَلَا بُدَّ فِيْهِ مِنَ التَّاوِيْلِ لِاَنَّ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلَی الشَّخْصِ الْمُعَيَّنِ فَلَا يُرَادُ بِزَيْدٍ ذَالِكَ الشَّخْصُ وَاِلَّا فَلَا حَمْلَ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰی كَمَا عَرَفْتَ بَلْ يُرَادُ بِهٖ مَفْهُوْمُ مُسَمّٰی بِزَيْدٍ اَوْ صَاحِبُ اسْمِ زَيْدٍ وَهٰذَا الْمَفْهُوْمُ كُلِّيٌّ وَاِنْ فُرِضَ انْحِصَارُهٗ فِيْ شَخْصٍ وَاحِدٍ فَالْمَحْمُوْلُ اَعْنِی الْمَقُوْلَ عَلٰی غَيْرِهٖ لَا يَكُوْنُ اِلَّا كُلِّيًّا.

ترجمہ: جزئی حقیقی کا واحد پر محمول ہونا یہ بظاہر ہوتا ہے ورنہ حقیقت میں جزئی حقیقی کسی شئی پر محمول نہیں ہوتا ہاں جزئی حقیقی پر مفہومات کلیہ محمول ہوتے ہیں اس لیے جزئی حقیقی محکوم علیہ تو بنتا ہے لیکن محکوم بہ نہیں بنتا اور ایسا کیوں نہ ہو جب کہ جزئی حقیقی کا حمل اپنی ذات پر غیر متصور ہے، کیوں کہ حمل جو نسبت سے عبارت ہے اس کا دو مغایر امروں کے درمیان ہونا ضروری ہے، یوں ہی ایک جزئی کا دوسری جزئی پر بھی بطور ایجاب حمل محال ہے۔ اور رہ گیا آپ کا قول "ھذا زید" تو اس میں تاویل کی گئی ہے اس لیے کہ ھذا سے اشارہ ہے "شخص معین" کی طرف لہذا "زید" سے وہ شخص مراد نہیں ہو سکتا ورنہ از روئے معنی حمل نہیں رہ جائے گا، جیسا کہ آپ کو معلوم ہے بلکہ زید سے مسمی زید کا مفہوم مراد لیا جائے گا یا "صاحب اسم "زید" مراد لیا جائے گا اور یہ مفہوم کلی ہے اگر اس کا صدق شخص واحد میں منحصر فرض کیا جائے تو بھی محمول علی الغیر کلی بھی ہے۔

جزئی حقیقی کے فرد واحد پر محمول ہونے کا مطلب

تشریح: شارح نے جنس کی تعریف میں مذکور قید "کثیرین" کا فائدہ بیان کرتے ہوئے دعوی فرمایا جزئی حقیقی فرد واحد پر محمول ہوتا ہے۔ سید السند نے حاشیہ میں اس دعوی کا محمل بیان فرمایا پھر اس بات کو وضاحت سے بیان کیا کہ جزئی حقیقی کسی شی پر ایجابی طور پر محمول نہیں ہوتا اور "ھذا زید" کی ایک مناسب تاویل پیش کی ہے چناں چہ فرماتے ہیں: شارح کے اس دعوی کا مطلب یہ ہے کہ جزئی بظاہر باعتبار لفظ واحد پر محمول ہوتا ہے، حقیقت میں وہ کسی شی پر محمول نہیں ہوتا، نہ اپنی ذات پر نہ غیر پر، اپنی ذات پر اس لیے محمول نہیں ہوتا، کیوں کہ حمل موضوع اور محمول کی درمیانی نسبت کا نام ہے، جس کا تحقق دو مغایر امروں کے درمیان ہی ہوسکتا ہے، اور جب جزئی اپنی ذات پر محمول ہو تو حمل متحقق نہیں ہوگا، کیوں کہ یہاں موضوع اور محمول کے درمیان مغایرت نہیں ہے، اور غیر پر ایجابی طور پر محمول نہیں ہوسکتا کیونکہ ایک جزئی دوسری جزئی کا متباین ہوتا ہے، اور ایک متباین کا حمل دوسرے متباین پر نہیں ہوتا، لہٰذا "زید عمرو" کہنا غلط ہے، ہاں ایک جزئی کا دوسرے پر سلبی حمل ہوسکتا ہے مثلاً زید کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ "زید لیس بعمرو" کیوں کہ ان دونوں میں تغایر ذاتی ہے اور دو مغایر چیزوں میں سے ایک کی دوسری سے نفی ہوسکتی ہے، ہاں جزئی حقیقی پر دوسرے مفہومات کلیہ محمول ہوسکتے ہیں اور ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جزئی موضوع بنتا ہے، محکوم بہ و محمول نہیں بنتا، رہ گئی "ھذا زید" وغیرہ ترکیبوں میں جزئی کا محمول بننا تو وہ اس طور پر ہے کہ یہاں جزئی کلی کی تاویل میں ہے، اس طور پر کہ "ھٰذا" سے "شخص معین" کی طرف اشارہ مقصود ہے تو "شخص معین" موضوع ہوا لفظ زید سے "مسمی زید" یا "صاحب اسم زید" مراد ہے، اب اس جملے کا معنی یہ ہوا کہ یہ "شخص معین" زید سے موسوم ہے اور ظاہر ہے "مسمی" اور "صاحب اسم زید" مفہوم کلی ہے، واضح رہے کہ "ھٰذا زید" میں زید کا صدق خارج میں صرف ایک فرد پر مانا جائے تو بھی محمول (مسمی زید یا صاحب اسم زید) کلی ہی ہے، اس طرح جہاں کہیں جزئی حقیقی کسی شئی پر ایجاباً محمول ہو تو بتاویل کلی ہوتا ہے۔

قطبی: وَ بِقَوْلِنَا مُخْتَلِفِيْنَ بِالْحَقَائِقِ يَخْرُجُ النَّوْعُ.

میر قطبی: وَيَخْرُجُ بِهٖ اَيْضًا فُصُوْلُ الْاَنْوَاعِ وَخَوَاصُّهَا لٰكِنَّ الْقَيْدَ الْاَخِيْرَ اَغْنِىْ فِىْ جَوَابِ مَا هُوَ يُخْرِجُ الْفُصُوْلَ وَالْخَوَاصَّ مُطْلَقًا فَلِذَالِكَ اَسْنَدَ اِخْرَاجَهُمَا اِلَيْهِ وَاَمَّا الْعَرْضُ الْعَامُّ فَلَا يَخْرُجُ اِلَّا بِالْقَيْدِ الْاَخِيْرِ.

ترجمہ: اسی قید سے نوعوں کی فصلیں اور خاصے بھی خارج ہوجاتے ہیں لیکن آخری قید یعنی "فی جواب ما ھو "فصول اور خواص کو مطلقاً خارج کردیتی ہے اسی لیے ان دونوں کے اخراج کو اس قید کی طرف منسوب کیا، رہ گیا عرض عام تو وہ قید اخیر سے ہی خارج ہوگا۔

"مختلفین بالحقائق" قید کا فائدہ

تشریح: شارح نے فرمایا "مختلفین بالحقائق" کی قید سے نوع جنس سے خارج ہوجاتی ہے۔ سید السند اس قید کی مزید افادیت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اسی قید سے فصول اور خاصے بھی خارج ہوجاتے ہیں لیکن ایک خاص نکتے کے پیش نظر شارح نے فصل اور خاصہ کے اخراج کو اس قید کی طرف منسوب نہ کرکے دوسری قید کی طرف منسوب کیا وہ یہ کہ آخری قید (فی جواب ما ھو) فصول اور خواص کو مطلقاً خارج کردیتی ہیں خواہ وہ فصل قریب ہو یا فصل بعید ہو، خاصہ چاہے خاصہ جنس ہو جس کو عرض عام سے جانا جاتا ہے یا خاصہ نوع ہو جس کو خاصہ سے یاد کیا جاتا ہے، اس کے بر خلاف قید اول صرف فصول بعیدہ اور خاصۂ نوع کو خارج کرتی ہے اس لیے شارح نے فصل وخاصہ کے اخراج کو قید اول کی طرف منسوب کیا اور عرض عام چوں کہ "فی جواب ماھو" کی قید سے ہی خارج ہوتا ہے اس لیے عرض عام کے اخراج کو دوسری قید کی طرف منسوب کیا۔ حاصل کلام یہ کہ نوع صرف پہلی قید سے خارج ہوتی ہے اس لیے اس کے اخراج کو اسی قید کی طرف کرنا منسوب کرنا ناگزیر تھا، اور فصل وخاصہ کو "مختلفین" کی قید بھی خارج کردیتی ہے اور "فی جواب ما ھو" کی قید بھی خارج کردیتی ہے لہٰذا ان دونوں کے اخراج کو دونوں قیدوں کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے لیکن مذکورہ حکمت (خاصہ نوع کو خارج کرنے اور خاصہ جنس کو خارج نہ کرنے) کے پیش نظر دوسری قید (فی جواب ماھو) کی طرف فصل وخاصہ کا انتساب بہتر تھا اس لیے اس کو دوسری قید کی طرف منسوب کیا، اور عرض عام کو دوسری قید کی طرف منسوب کرنا ضروری ہے، کیوں کہ عرض عام صرف اسی قید سے خارج ہوتا ہے۔

قطبی: اَلْقَوْمُ رَتَّبُوا الْكُلِّيَّاتِ.

میر قطبی: لَا يَخْفٰى عَلَيْكَ اَنَّ الْقَوَاعِدَ الْكُلِّيَّةَ لَا تَتَّضِحُ عِنْدَ الْمُبْتَدِئْ اِلَّا بِالْاَمْثِلَةِ الْجُزْئِيَّةِ فَلِذَالِكَ تَرٰى كُتُبَ الْقَومِ مَشْحُوْنَةً بِالْاَمْثِلَةِ تَسْهِيْلًا عَلَى الْمُتَعَلِّمِ الْمُبْتَدِئْ فَاَصْحَابُ هٰذَا الْفَنِّ ذَكَرُوْا فِيْ مَبَاحِثِهٖ اَمْثِلَةً جُزْئِيَّةً تَسْهِيْلًا فَاَوْرَدُوْا فِيْ مَبَاحِثِ الْكُلِّيَّاتِ اَمْثِلَةً مِنَ

الْكُلِّيَّاتِ الْمَخْصُوصَةِ وَفِيْ تَرْتِيْبِ الْاَنْوَاعِ وَالْاَجْنَاسِ كُلِّيَّاتٌ مَخْصُوْصَةٌ مُرَتَّبَةٌ كَمَابَيَّنَهٗ.

ترجمہ: آپ پر پوشیدہ نہیں کہ قواعد کلیہ طلبہ پر جزئی مثالوں کے ذریعہ ہی واضح ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ابتدائی متعلم کی آسانی کے پیش نظر اہل علم کی کتابیں آپ کو مثالوں سے پر نظر آتی ہیں لہٰذا ارباب منطق نے بھی منطقی مباحث کے اندر آسانی کے لیے جزئی مثالیں پیش کی ہیں، اور کلیات کی مثالوں میں مخصوص کلیوں کی مثالیں پیش کی ہیں، اور انواع واجناس کی ترتیب کی مثال میں مخصوص مرتب کلیوں کو پیش کیا ہے۔

ترتیب اجناس کا بیان

تشریح: اس حاشیہ میں سید السند نے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے وہ یہ کہ مصنف نے کلیوں کی ترتیب کے بارے میں فرمایا "ورتبوہ" جب کہ مناطقہ نے کہیں بھی کلیوں کے درمیان ترتیب صراحت کے ساتھ بیان نہیں کی ہے، لہٰذا ترتیب کو ان کی طرف منسوب کرنا درست نہیں۔

جواب: "ورتبوہ" سے ترتیب صریح کا بیان مقصود نہیں ہے بلکہ ترتیب ضمنی کا بیان مقصود ہے، بایں طور کہ قواعد کی توضیح کے لیے مثالیں پیش کرنے کا طریقہ علما کے درمیان بہت مشہور ومتعارف ہے یہاں تک کہ عام اہل علم کی کتابیں بھی مثالوں سے پر نظر آتی ہیں کیوں کہ جزئی مثالوں سے قواعد متعلم کے ذہن نشین ہوجاتے ہیں اور اس پر اس طرح واضح اور روشن ہوجاتے ہیں کہ دوسرے کی بھی تفہیم کرسکتا ہے لہٰذا منطقی مباحث میں آسانی پیدا کرنے کے لیے منطقی حضرات نے بھی جزئی مثالیں پیش کی ہیں، چناں چہ کلیات سے متعلق قواعد کی توضیح وتفہیم کے لیے مخصوص کلیاں پیش کی ہیں، اور انواع واجناس کے درمیان ترتیب کی تفہیم کے لیے مخصوص مرتب کلیاں ذکر کی ہیں، ان مرتب کلیوں کے ذکر کو شارح نے "ورتبوہ" سے تعبیر فرمایا۔ حاصل کلام یہ کہ "رتبوہ" سے وہ ضمنی ترتیب مراد ہے جو مرتب کلیوں کے ذکر سے مستفاد ہوتی ہے یہ مراد نہیں کہ مناطقہ نے کہیں صراحت کے ساتھ ترتیب اور اس کی مثالیں بیان کی ہیں۔

قطبی: فَنَقُوْلُ الْجِنْسُ اِمَّا قَرِيْبٌ اَوْ بَعِيْدٌ.

میر قطبی: قَدْ عَرَفْتَ اَنَّ الْجِنْسَ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ غَيْرِهَا فَاِمَّا اَنْ يَكُوْنَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بِالْقِيَاسِ اِلٰى كُلِّ مَا

يُشَارِكُ الْمَاهِيَةَ فِيْهِ اَوْلَا وَالْاَوَّلُ لَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ جَمِيْعِ مُشَارِكَاتِهَا فِيْهِ وَ يَكُوْنُ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ عَنْ بَعْضِ مُشَارِكَاتِهَا فِيْهِ هُوَ الْجَوَابُ عَنْهَا وَعَنْ جَمِيْعِ مَا يُشَارِكُهَا فِيْهِ وَهٰذَا يُسَمّٰى جِنْسًا قَرِيْبًا وَالثَّانِيْ اَعْنِيْ مَا لَا يَكُوْنُ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ اِلَّا بِالْقِيَاسِ اِلٰى بَعْضِ مَا يَشَارِكُهَا فِيْهِ يَقَعُ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ بَعْضِ مُشَارِكَاتِهَا فِيْهِ دُوْنَ بَعْضٍ اٰخَرَ فَيَكُوْنُ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ بَعْضِ مَا يُشَارِكُهَا فِيْهِ غَيْرَ الْجَوَابِ عَنْهَا وَعَنِ الْبَعْضِ الْاٰخَرِ وَهٰذَا يُسَمّٰى جِنْسًا بَعِيْدًا. وَالضَّابِطَةُ فِيْ مَعْرِفَةِ مَرَاتِبِ الْبُعْدِ اَنْ يُعْتَبَرَ عَدَدُ الْاَجْوِبَةِ الشَّامِلَةِ لِجَمِيْعِ الْمَشَارِكَاتِ وَ يُنْقَصُ مِنْهُ وَاحِدٌ فَمَا بَقِيَ فَهُوَ مَرْتَبَةُ الْبُعْدِ.

وَاعْلَمْ اَنَّ الْجِسْمَ النَّامِيَ جِنْسٌ بَعِيْدٌ لِلْاِنْسَانِ بِمَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ وَجِنْسٌ قَرِيْبٌ لِلْحَيَوَانِ فَاِنَّهٗ نَوْعٌ اِضَافِيٌّ مُرَكَّبٌ مِنْ جِنْسِهٖ الْقَرِيْبِ الَّذِيْ هُوَ الْجِسْمُ النَّامِيْ وَمِنْ فَصْلِهٖ الَّذِيْ هُوَ الْحَسَّاسُ الْمُتَحَرِّكُ بِالْاِرَادَةِ وَاَنَّ الْجِسْمَ الْمُطْلَقَ جِنْسٌ لِلْاِنْسَانِ بَعِيْدٌ بِمَرْتَبَتَيْنِ وَ لِلْحَيَوَانِ بِمَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ وَجِنْسٌ قَرِيْبٌ لِلْجِسْمِ النَّامِيْ وَاَنَّ الْجَوْهَرَ جِنْسٌ لِلْاِنْسَانِ بَعِيْدٌ بِثَلَاثِ مَرَاتِبَ وَلِلْحَيَوَانِ بِمَرْتَبَتَيْنِ وَلِلْجِسْمِ النَّامِيْ بِمَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ وَجِنْسٌ قَرِيْبٌ لِلْجِسْمِ وَكُلُّ ذَالِكَ ظَاهِرٌ بِالتَّأَمُّلِ الصَّادِقِ وَاعْلَمْ اَيْضًا اَنَّ تَرْتِيْبَ الْاَجْنَاسِ مِمَّا لَا يَجِبُ بَلْ يَجُوْزُ اَنْ يَتَرَكَّبَ مَاهِيَةٌ مِنْ جِنْسٍ قَرِيْبٍ لَا يَكُوْنُ فَوْقَهٗ جِنْسٌ وَلَا تَحْتَهٗ جِنْسٌ كَمَا سَيَأْتِيْ عَنْ قَرِيْبٍ هٰذِهِ الْمَعَانِيْ مُفَصَّلَةً.

ترجمہ: آپ کو معلوم ہے کہ جنس کے لیے ضروری ہے کہ ماہیت اور اس کے غیر کے درمیان تمام مشترک ہو، اب وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا وہ جنس ماہیت اور جنس میں اس کے ساتھ شریک تمام مشارکات کے لحاظ سے تمام مشترک ہوگی یا نہیں۔ پہلی صورت میں ضروری ہے کہ ماہیت اور اس کی جنس میں شریک اس کے تمام مشارکات کے جواب میں جنس واقع ہو، اور جو چیز ماہیت اور اس کے بعض مشارکات کے جواب میں واقع ہوتی ہے وہی ماہیت اور جنس میں اس کے ساتھ شریک تمام مشارکات کے جواب میں واقع ہوتی ہو تو اس کو ''جنس قریب'' سے موسوم کیا جاتا ہے، اور دوسری صورت میں یعنی جب صرف ماہیت کے بعض مشارکات کے لحاظ سے تمام مشترک ہو تو جنس ماہیت اور اس کے بعض مشارکات کے جواب میں واقع ہوتی ہے اور بعض کے جواب میں واقع نہیں ہوتی ہے لہٰذا ماہیت اور جنس میں اس کے ساتھ شریک بعض مشارکات کے جواب میں جو جنس واقع ہوتی ہے ماہیت اور بعض دیگر مشارکات کے جواب میں وہ جنس واقع نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسری واقع ہوتی ہے تو اس کو جنس بعید سے یاد کیا جاتا ہے، اور مراتب بعد کی معرفت کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ تمام مشارکات کو شامل جوابوں کا اعتبار کیا جائے اور اس میں سے ایک کم کر دیا جائے، پھر جو باقی بچے وہ مرتبۂ بعد ہے، واضح رہے کہ جسم نامی انسان کے لیے ایک واسطے سے جنس ہے اور حیوان کے لیے جنس قریب ہے، کیوں کہ حیوان ''نوع اضافی'' ہے جو اپنی جنس قریب جسم نامی، اور فصل قریب، حساس ''متحرک بالارادہ'' سے مرکب ہے، اور جسم مطلق، انسان کے لیے دو واسطوں سے اور حیوان کے لیے ایک واسطے سے جنس ہے، اور ''جسم نامی'' کے لیے جنس قریب ہے۔ اور جوہر انسان کے لیے تین واسطوں سے جنس ہے، اور حیوان کی دو واسطوں سے جنس بعید ہے، اور جسم نامی کے لیے ایک واسطے سے جنس بعید ہے، اور ''جسم مطلق'' کے لیے جنس قریب ہے اور یہ ساری باتیں عمدہ غور و فکر سے ظاہر ہوتی ہیں۔ یاد رہے کہ اجناس کی ترتیب واجب و ضروری امور میں سے نہیں ہے بلکہ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ماہیت ایسی جنس قریب سے مرکب ہو جس کے اوپر نیچے کوئی جنس نہ ہو جیسا کہ عنقریب اس معنی کی تفصیل آئے گی۔

اقسام جنس کی دلیل حصر اور ایک قاعدۂ کلیہ

تشریح: سید السند نے اس حاشیہ میں جنس قریب و بعید کی دلیل حصر بیان فرمائی ہے، پھر جنس بعید کے ''مراتب بعد'' کے سلسلے میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں جنس دو قسموں میں منحصر ہے، اس لیے کہ جنس کا ماہیت اور غیر ماہیت کے درمیان تمام مشترک ہونا ضروری ہے، اور تمام مشترک دو حال سے خالی نہ ہوگا یا ماہیت کے ساتھ اس کے جنس میں شریک تمام مشارکات کی طرف نظر کرتے ہوئے تمام مشترک ہوگا یا نہیں، پہلی صورت میں ضروری ہے کہ ماہیت اور اس کے کل مشارکات کے جواب میں جنس واقع ہو، پس ماہیت کے

ساتھ جنس میں شریک اس کے بعض مشارکات کو ملاکر "ما ھو" کے ذریعہ سوال کرنے پر جو جنس جواب میں بولی جاتی ہے، ماہیت اور اس کے ساتھ جنس میں شریک بعض دیگر مشارکات کو ملاکر سوال کرنے پر بھی جواب میں وہی جنس واقع ہو تو اس کو جنس قریب کہا جاتا ہے، اور دوسری صورت میں یعنی جب جنس ماہیت اور اس کے ساتھ جنس میں شریک بعض مشارکات کی طرف نظر کرتے ہوئے تمام مشترک ہو تو ماہیت کے ساتھ جنس میں شریک بعض مشارکات کو ملاکر سوال کیا جاتا ہے تو جواب میں جنس واقع ہوتی ہے اور بعض دوسرے مشارکات کو اس کے ساتھ ملاکر سوال کرنے پر وہ جنس جواب میں واقع نہیں ہوتی ہے، پس چوں کہ اس صورت میں ماہیت کے ساتھ بعض مشارکات کو ملاکر سوال کیا جاتا ہے تو جواب دوسرا ہوتا ہے اور بعض دوسرے مشارکات کو ملاکر سوال کیا جاتا ہے تو جواب دوسرا ہوتا ہے، اسی لیے اس جنس کو جنس بعید کا نام دیا جاتا ہے۔ حاصل کلام یہ کہ ماہیت کے ساتھ اس کے مشارکات میں سے کسی کو بھی ملاکر "ما ھو" کے ذریعہ سوال کرنے پر جو جنس جواب میں واقع ہوتی ہے وہ جنس قریب ہے، اور ماہیت کے ساتھ بعض مشارکات کو ملاکر "ما ھو" کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جو جنس واقع ہوتی ہے بعض دوسرے مشارکات کو ملاکر ما ھو کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں وہ جنس واقع نہیں ہوتی تو جنس بعید ہے۔

اور یہ جاننا چاہتے ہیں کہ ماہیت اور اس کی سب سے بعید ترین جنس تک بعد کے کتنے درجے اور مرتبے ہیں تو اس سلسلے میں قاعدہ یہ ہے کہ ماہیت اور اس کے مشارکات سے متعلق سوال کے جواب میں واقع ہونے والی تمام اجناس کو شمار کرلیا جائے خواہ وہ کل مشارکات کے جواب میں واقع ہوتی ہوں یا بعض مشارکات کے جواب میں واقع ہوتی ہوں پھر جواب اول یعنی جنس قریب کو ساقط کردیا جائے جو باقی بچیں گے وہ مراتب بعد ہیں مثلا جوہر انسان کی جنس بعید ہے اور انسان سے جوہر تک چار جنسیں، حیوان، جسم نامی، جسم مطلق، جوہر، ایسی ہیں جو ماہیت اور اس کے ساتھ جنس میں شریک مشارکات سے متعلق سوال کے جواب میں واقع ہوتی ہیں، اس طرح کہ انسان کے ساتھ فرس کو ملاکر سوال کیا جاتا ہے تو جواب میں حیوان بولا جاتا ہے، اور شجر کو ملاکر سوال کیا جاتا ہے تو جواب میں جسم نامی آتا ہے اور جدار کو ملاکر سوال کیا جاتا ہے تو جواب میں جسم مطلق واقع ہوتا ہے، اور روح کو ملاکر سوال کیا جائے تو جواب میں جوہر آتا ہے، اس میں سے جنس قریب کو ساقط کیا جائے تو صرف تین مرتبے باقی رہ جاتے ہیں ان باقی ماندہ مرتبوں میں سے ہر ایک درجۂ بعد میں ہے پس جسم نامی بعد کے پہلے مرتبے میں ہے اور ایک واسطے سے جنس بعید ہے، جسم مطلق دوسرے مرتبہ بعد میں ہے اور دو واسطوں سے جنس بعید ہے، اور جوہر تیسرے مرتبہ بعد میں ہے اور تین واسطوں سے جنس بعید ہے۔ بلفظ دیگر جسم نامی انسان کی ایک واسطے سے، اور پہلی جنس بعید ہے، جسم مطلق دو واسطے سے اور دوسری جنس بعید ہے،، اور جوہر تین واسطے سے پھر تیسری جنس بعید ہے۔

واضح رہے کہ ایک جنس کا کسی ماہیت کے لیے جنس بعید ہونا دوسری ماہیت کے لیے جنس قریب ہونے کے

منافی نہیں ہے، مثلا "جسم نامی" انسان کی پہلے درجے کی جنس بعید ہے اور حیوان کے لیے جنس قریب ہے کیوں کہ حیوان، جنس "جسم نامی" اور فصل "حساس متحرک بالارادہ سے مرکب ہے، اور شی کی حقیقت جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہوتی ہے تو پتہ چلا کہ "جسم نامی" حیوان کی جنس قریب ہے، یونہی ایک جنس کا کسی ماہیت کے لیے ایک مرتبے سے جنس بعید ہونا دوسری ماہیت کے لیے دو مرتبوں سے جنس بعید ہونے کے منافی نہیں ہے، مثلا جسم مطلق، انسان کے لیے دو واسطے سے جنس بعید ہے، اور حیوان کے لیے ایک واسطے سے جنس بعید ہے اور جسم نامی کے لیے جنس قریب ہے، اور جوہر انسان کے لیے تیسرے مرتبہ بعد میں جنس بعید ہے، اور حیوان کے لیے دوسرے مرتبے میں جنس بعید ہے "جسم نامی" کی پہلے درجے کی جنس بعید ہے اور جسم مطلق کے لیے جنس قریب ہے۔

"واعلم ایضا" سے ایک وہم کا ازالہ فرمایا ہے وہ یہ کہ قرب وبعد، اضافی امور ہیں قرب بعد کے بغیر اور بعد قرب کے بغیر متحقق نہیں ہوتا اور قرب وبعد کا تحقق بغیر ترتیب کے نہیں ہو سکتا لہٰذا اجناس کی ترتیب واجب ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ترتیب اجناس ضروری نہیں اس لیے کہ ہو سکتا ہے ماہیت ایسی جنس قریب سے مرکب ہو جس کے اوپر کوئی جنس ہو نہ نیچے کوئی جنس ہو، اور جب اس کی ایک جنس کے علاوہ کوئی اور جنس ہوگی ہی نہیں تو ترتیب کس چیز میں دی جائے گی تو معلوم ہوا کہ اجناس کے درمیان ترتیب ضروری نہیں، عنقریب ان معانی کی تفصیل آئے گی۔

قطبی :وَلَا اَخَصُّ.

میر قطبی :اَیْ لَا اَخَصُّ مُطْلَقًا وَلَا مِنْ وَجْهٍ وَاِلَّا لَجَازَ وُجُوْدُ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ الَّذِیْ هُوَ الْكُلُّ بِدُوْنِ جُزْئِهٖ الَّذِیْ هُوَ اَخَصُّ مِنْهُ مُطْلَقًا اَوْ مِنْ وَجْهٍ وَاِذَا لَمْ یَكُنْ اَخَصَّ مِنْ وَجْهٍ لَمْ یَكُنْ اَعَمَّ مِنْ وَجْهٍ اَیْضًا وَلَكَ اَنْ تَقُوْلَ وَلَا اَخَصُّ اَیْ مُطْلَقًا وَتَجْعَلُ الْاَعَمَّ فِیْ قَوْلِهٖ "وَلَا اَعَمُّ" مُتَنَاوِلًا لِلْاَعَمِّ مُطْلَقًا وَمِنْ وَجْهٍ اَیْضًا. وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْاَخَصَّ مِنْ وَجْهٍ لَهٗ خُصُوْصٌ بِاعْتِبَارٍ وَعُمُوْمٌ بِاعْتِبَارٍ فَاِنْ شِئْتَ لَاحَظْتَ خُصُوْصَهٗ وَاَدْرَجْتَهٗ فِیْمَا لَزِمَ مِنَ الْاَخَصِّ مُطْلَقًا وَهُوَ جَوَازُ وُجُوْدِ الْكُلِّ بِدُوْنِ الْجُزْءِ وَاِنْ شِئْتَ اعْتَبَرْتَ عُمُوْمَهٗ وَجَعَلْتَهٗ مُشَارِكًا لِلْاَعَمِّ مُطْلَقًا فِیْمَا لَزِمَ مِنْ وُجُوْدِهٖ بِدُوْنِ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ.

ترجمہ: یعنی نہ خاص مطلق ہو سکتا ہے نہ خاص من وجہ ورنہ تمام مشترک جو یہاں کل ہے، کا اپنے جز خاص مطلق یا خاص من وجہ کے بغیر موجود ہونا لازم آئے گا، اور جب وہ جز، خاص من وجہ نہیں ہو سکتا ہے تو عام من وجہ بھی نہیں ہو گا اور آپ کو یہ کہنے کا بھی اختیار ہے کہ "اخص" سے خاص مطلق مراد ہے اور شارح کے قول "والاعم" میں مذکور "اعم" کو "عام مطلق" اور "عام من وجہ" کو عام وشامل قرار دیں۔ حاصل کلام یہ کہ اخص من وجہٍ میں ایک اعتبار سے خصوص ہوتا ہے اور ایک اعتبار سے عموم ہوتا ہے اگر آپ چاہیں تو اس کے خصوص کا لحاظ کریں اور اس صورت میں درج کریں جو خاص مطلق ماننے سے لازم آتا ہے، وہ ہے کل کا جز کے بغیر موجود ہونا اور اگر چاہیں تو اس کے عموم کا اعتبار کریں اور اسے اس میں داخل مانیں جو عام مطلق ماننے سے لازم آتا ہے یعنی جز کا تمام مشترک کے بغیر موجود ہونا۔

تمام مشترک کا بیان

تشریح: شارح نے فرمایا ماہیت کا جز، تمام مشترک ہو تو جنس ہے اور تمام مشترک نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ سرے سے مشترک ہی نہ ہو دوسری یہ کہ مشترک ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو بلکہ تمام مشترک کا جز ہو جیسے حساس، انسان اور فرس کے تمام مشترک حیوان کا جز ہے، پھر اس جز کے بارے میں احتمال عقلی چار ہیں (۱) جز تمام مشترک کا مباین ہو (۲) اس سے اخص ہو (۳) اس سے اعم ہو۔ (۴) اس کے مساوی ہو۔ پھر اول الذکر تین کو باطل قرار دیا ہے، جس میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ جز، تمام مشترک سے خاص ہو، سید السند نے حاشیہ میں اخص کا دائرہ بیان کرتے ہوئے اس بات کی وضاحت فرمائی ہے کہ جز، تمام مشترک سے خاص کیوں نہیں ہو سکتا ہے، چناں چہ فرماتے ہیں "اخص" کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں:

(۱) ایک یہ کہ اخص، خاص مطلق اور خاص من وجہ دونوں کو عام ہے اور عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ جز، تمام مشترک سے نہ خاص مطلق ہو سکتا نہ خاص من وجہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ وہ جز تمام مشترک کا جز اور بعض ہے تو تمام مشترک "کل" ہو گا پھر وہ جز تمام مشترک سے خاص ہو، چاہے خاص مطلق ہو یا خاص من وجہ ہو، تو تمام مشترک عام ہو گا اور چونکہ عام خاص کے بغیر پایا جا سکتا ہے لہٰذا کل کا جز کے بغیر پایا جانا لازم آئے گا اور کل کا جز کے بغیر پایا جانا محال ہے، اس لیے وہ جز، تمام مشترک سے خاص بھی نہیں ہو سکتا، اور جب خاص من وجہ نہیں ہو سکتا تو عام من وجہ بھی نہیں ہو سکتا، کیوں عام من وجہ وہی ہو سکتا ہے جو خاص من وجہ ہو، اور جو خاص من وجہ نہیں ہو سکتا وہ عام من وجہ بھی نہیں ہو سکتا۔

(۲) دوسرا یہ کہ "اخص" سے خاص مطلق مراد ہے اور "اعم" سے عام مطلق اور عام من وجہ دونوں مراد ہیں،

اس صورت میں اخص سے صرف خاص مطلق ہونے کا بطلان ثابت ہوگا، خاص من وجہ کی نفی "اعم" کی نفی سے ثابت ہوگی،۔ حاصل کلام یہ کہ عام خاص من وجہ میں ایک جہت سے خصوص ہوتا ہے اور ایک جہت سے عموم ہوتا ہے، اس کے خصوص کا اعتبار کریں تو اس کو اخص کے عموم میں داخل مان کر مذکورہ دلیل سے اس کی نفی کر سکتے ہیں اور اس کے عموم کا اعتبار کریں تو "اعم" کے عموم کے تحت داخل مان کر اس دلیل سے اس کا بطلان ثابت کر سکتے ہیں جس سے عام ہونے کا بطلان ثابت کیا گیا ہے، وہ یہ کہ جز تمام مشترک سے عام ہو تو چونکہ عام خاص کے بغیر پایا جا سکتا ہے، لہذا اجزء کا تمام مشترک جو کہ یہاں کل کے درجہ میں ہے، کے بغیر پایا جانا لازم آئے گا اور جز کا تمام مشترک کے بغیر پایا جانا محال ہے لہذا جز، عام نہیں ہو سکتا، بہر حال مبائن اور خاص مطلق کی طرح عام خاص من وجہ کی نفی بھی ضروری ہے ،اور اس کی نفی "اخص" یا "اعم" میں تعمیم کر کے ہی ہو سکتی ہے لہذا دونوں میں سے ایک میں تعمیم ضروری ہے۔
اب خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ جو جز دو ماہیتوں کے درمیان مشترک ہو اور تمام مشترک نہ ہو بلکہ تمام مشترک کا جز ہو، وہ تمام مشترک کا مبائن ہو سکتا ہے، نہ عام خاص مطلق، نہ عام خاص من وجہ بلکہ جز و مساوی ہوگا۔